

موريس لسنارت

دو كاهن

البوحي

النخصر والأطشوة في العالم الميسر



ترجمة وعلق عليه وقدم له

الإمام محمد بن عبد الوهاب

أستاذ محاضر بكلية الآداب بالرباط

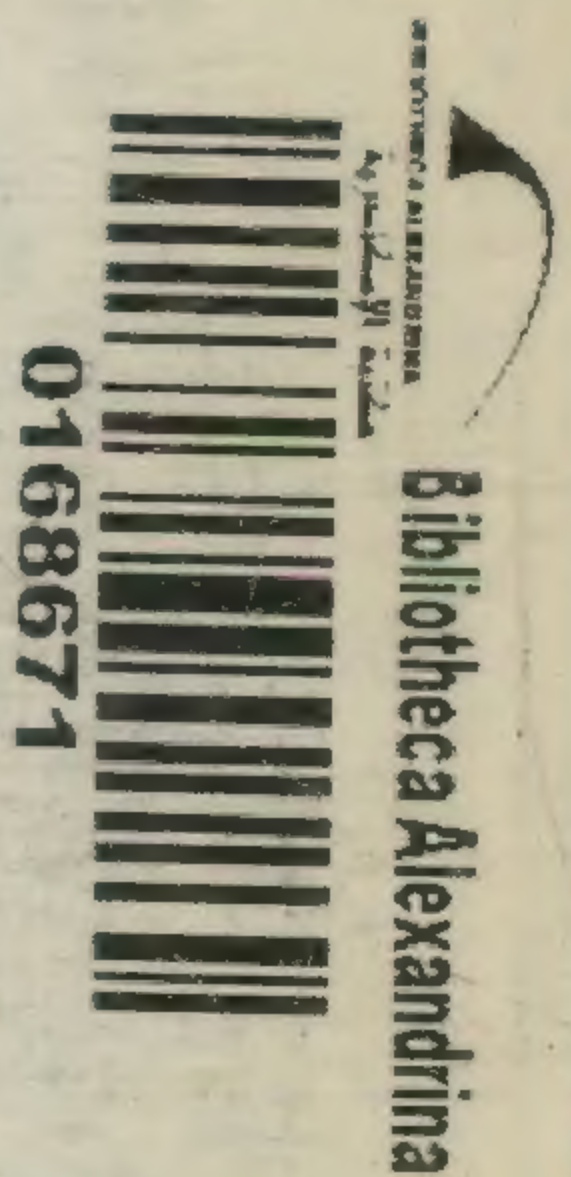
نشر وتوزيع

مكتبة المعارف

ص.ب. 239

زقة باب شالة أمام المسجد الأعظم

الهاتف : 24.265 - الرباط



مورسین لہنارت

دوستو

الشخص والأطعمة في العالم المبدئي



ترجمہ و علو علیہ و قدم لہ

الطاهر بن محمد

أَسْأَلُكَ بِمَحَاضِرِ كَلِمَةِ الْأَدَابِ بِالرَّيَاطِ

فشر وتوزیع

ملکۃ المعارف

239

زينة باب شالة امام المسجد الاعظم

الهاتف : 265.24 - الزبائط

مدخل إلى دراسة دو كامو

مقدمة

الغاية من هذا المدخل مزدوجة :

اولا : بيان مكانة كتاب دوكامو Do Kamo الذى ترجمناه الى العربية ومكانة صاحبه (موريس لينارت) M. Leenhardt فى الاثنولوجيا الفرنسية .

ثانيا : توضيح بعض المسائل الهامة التى يشير اليها المؤلف اثناء الكتاب ولا يسمح لطاق التعاليق بتفصيل الحديث عنها ، وامكن ادراجها هنا ، اما المسائل التى قد تثقل المدخل او تفقده وحدته فجعلناها فى ملحقات مستقلة ، وجعلنا المدخل اقساما ليسهل الرجوع اليه .

وتدور الاقسام حول (لينارت) وكتابه **دوكامو** فبعد ترجمة المؤلف نتحدث عن **دوكامو** بصفة عامة ثم نفصل الحديث عن الجانبين الهامين فى هذا الكتاب ، وهما المنهاج والافكار الاساسية ونخصص قسما لمقارنة رأى المؤلف فى الاسطورة مع النظريات الحديثة . ونختتم بخلاصة عامة بعد الاشارة الى الانتقادات التى وجهت الى الكتاب وصاحبه .

وقد مرت السنوات على وفاة (لينارت) دون ان تصدر عنه فى فرنسا اية دراسة غير ما كتبه عنه بعض تلامذته واصدقائه فى بعض الصحف والمجلات او الاشارات المقتضبة فى عدد من الكتب . ويرجع ذلك لعدة اسباب سنجملها فى القسم الاخير من المدخل . وهى اسباب جعلت بالخصوص هذا الكتاب الذى نترجمه غامضا مستعصيا على الفهم فى كثير من الاحيان ، فال مؤلف يكتفى فى الغالب بالتلميح لافكاره والاشارة الخاطفة لافكار غيره ولا ينص الا نادرا على مصادره .

وقد حاولنا قدر المستطاع ان نفسر عبارات الكتاب كلما دعت الحاجة فى التعاليق والبيانات التى وضعناها فى بداية بعض الفصول او بعض اقسامها كما عملنا لابرار الافكار والنظريات التى استمد منها او اكتفى بعبارة الاشارة اليها .

ورجاءنا ان ليسر للقارئ العربي دراسة **دوكامو** الذى يقدم لنا بالاختص نموذجاً رائعاً للتحليل اللغوى ، هذا التحليل الذى استطاع به مؤلف الكتاب ، بعد ان قارنه بطرائق اخرى ، ان ينفذ الى اعماق الفكر الاهلى بكاليدونيا الجديدة . وقد ارتأينا ان نوضح بعض التحليلات والنتائج التى وصل اليها المؤلف بأمثلة من اللغة العربية والفكر العربى ، كالاضافة فى القسم الثانى من الفصل الثانى ، واسماء الساعات والمشهور فى القسم الثانى من فصل الزمان ، والفعل المضارع فى القسم الاخير من نفس الفصل ، ثم معانى القول عند العرب فى الفصل التاسع . وهكذا .

هذا واتوجه بالشكر الجزيل الى استاذى الدكتور محمد عزيز الحبابى الذى كان له فضل توجيهى لدراسة هذا الكتاب ثم الاشراف على هذه الدراسة التى قدمتها للحصول على دبلوم الدراسات العليا وكذلك الى الاستاذ السيد محمد جسوس الذى تفضل بمراجعتها النهائية ، فخصصا لى قسطاً كبيراً من وقتها الثمين وتكرماً دائماً بالنصح القويم . كما اشكر استاذى الدكتور نجيب بلدى والدكتور رشدى فكار اللذين استرشدت بأرائهما خلال مناقشة هذه الرسالة وقد استفدت من علم والدى الفقيه الحاج الحسن وعزيز الذى ارشدنى الى مظان عدد من المسائل التى تضمنتها التاليف ، رحمه الله رحمة واسعة .

وقد ادخلت على هذه الدراسة ، من اجل طبعها ، عدداً من التغييرات فحذفت اشياء كثيرة ونقحت غيرها كما نقلت جزءاً من المدخل الى الملحقات ، وانا المسؤول الوحيد عنها . والله الموفق للصواب .

تنبيه : نشير لبعض الاسماء والمراجع التى تكرر ذكرها كما يلى :

Journal des Océanistes	= J. O.
Lévy - bruhl	= L. B.
M. Leenhardt	= M. L.
Le monde non chrétien	= M. N. C.

ونحيل على ما جاء من المسائل فى **دوكامو** بهذه الطريقة :

ف 5 ق 2 = القسم الثانى من الفصل الخامس .

...وعلى ما ذكر فى المدخل هكذا .

ق 7 - ج - 3 = رقم 3 من حرف ج من القسم السابع .

كما نميز تعاليق المؤلف عن تعاليقنا بنجمة او اكثر .

القسم الاول

حياة (لينارت)

1 — ولد (موريس لينارت) في 9 مارس 1878 بمدينة (مونتوبان) Montauban بجنوب غرب باريز . واصل أسرته من الالزاس . كان ابوه استاذا لفلسفة العلوم والجيولوجيا بكلية اللاهوت البروتستانتية في المدينة المذكورة ، وله دراسة جيولوجية تعد من الدراسات الكلاسيكية في موضوعها . وورث عنه ابنه حب العلوم الطبيعية والبحث عن الحفريات . ولما وصل الى كاليدونيا الجديدة فيما بعد كتب اليه والده قائلا : « اصغ أولا . ولكي تفهم حاول ان تترجم ما يقولونه لك الى ذهنيك ، وسترى ان ذلك ليس غريبا ، وانما هو في لغة غير اللغة التي تطابق ذهنيتنا » .

ودرس بثانوية (انجر) ingres ثم في كلية اللاهوت البروتستانتية مدة اربع سنوات .

وقدم في باريز رسالة البكالوريا في اللاهوت ، وكان موضوعها الحركة الحبشية في جنوب افريقيا من سنة 1896 الى 1899 le mouvement et hiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899 ويدرس فيها الحركة الانفصالية التي ظهرت داخل الكنائس في جنوب افريقيا بسبب ما يعانيه السود من قوانين النصارى البيض ومن سلطتهم وكبريائهم . ولم يحصل (لينارت) على اي دبلوم جامعي ، ولم يكن تلميذا بأي مدرسة كبرى . وكان يأسف لذلك فيما بعد .

وكرس راعيا بمدينة (مونتوبلي) Montpellier ، ثم تزوج ابنة (اندري ميشيل) André Michel الذي كان مؤرخا للفن ، وقد شاركته زوجته مشاركة وثيقة وكاملة في اعماله . فكانت تساعد في مدرسته

(1) Cahors, Couesland, 1902

بكاليدونيا الجديدة ، كما كان يلقي عليها فيما بعد دروسه قبل ذهابه الى السربون او متحف الانسان Musée de l'homme ، وكانت تحضر تقريبا جميع دروسه وتسجل ما يرتجله عند ما ينساب مع افكاره (1) .

وعينته جمعية البعثات الانجيلية Sté des missions évangéliques من باريز مبشرا بكاليدونيا الجديدة التى وصل اليها فى آخر نونبر 1902 بعد سفر دام نحو الشهرين (2) .

ب - حالة الكانك قبل مجيئه :

جعلت فرنسا من كاليدونيا الجديدة مركزا لسجن الاشغال الشاقة وكان المحررون من هذا السجن يعيشون اول الامر بالقرب من القبائل ، ويبيعون الخمر والكحول المغشوش للاهلين ، فانتشر فيهم السكر وجر معه الفساد والانحلال ، وفتك الخمر بأجسام الكانك فصاروا فى حالة خمول وعزوف عن الحياة ، لقد اتخذ المحررون هذه التجارة مصدرا للربح العاجل ولافساد جنس الكانك ليمنح الاستيلاء على اراضيه واستعباد ابنائه ، وتخلى بعض الاهليين عن ارضهم فى مقابل بعض زجاجات شراب الروم rhum

وكانت الحاجة الى تغذية هؤلاء المساجين سببا فى عناية المعمرين البيض بتربية الماشية ، هذه الماشية التى فتكت بمزروعات الاهليين ، فثار هؤلاء عدة مرات وكانت ثورتهم الكبرى سنة 1878 . وسنشير فيما بعد الى غيرها من مقاومتهم للمبشرين او للمستعمرين الفرنسيين .

وادخل الفرنسيون بالاضافة الى السجناء المحررين اسرا فرنسية واعطوها اراضى خصبة انتزعوها من الاهليين ، ولم يتركوا لهم الا اراضى صخرية او يغمرها البحر عند المد الكبير وقت الاعتدال . فتشتت قراهم وتعرضوا للمجاعة ، واستسلم الكانك لليأس وملوا الحياة ، وقال عنهم احد القضاة فى تقرير له سنة 1900 « لم يبق من الممكن صنع اى شىء من اجل انقاذهم . وصار كل مجهود فى سبيلهم عبثا واستسلموا للموت » .

وعند ما حل (لينارت) بكاليدونيا الجديدة استقبله عمدة العاصمة (نوميا) بقوله : ماذا جئت تصنع هنا ؟ لن يبقى اى كاناكى بعد عشر

(1) انظر د . ك (ا ف 4 ق 6 و ف 12 ق 2) .

(2) انظر الملحق الثانى فى شأن كاليدونيا الجديدة واهلها .

سنين (1) وقال له احد الكانك « دعنى ، لقد خدعنا البيض ، فخير لنا ان نشرب ونموت » .

ج - دخول المسيحية الى كاليدونيا الجديدة :

لعب المبشرون دورا جوهريا فى تاريخ المحيط الهادى خلال القرن 19 فقد مهدوا للاستعمار الغربى وحرصوا حكوماتهم على احتلال مختلف جزر هذا المحيط ، وتصارع من اجل ذلك بعثات الكاثوليكين وبعثات البروتستانتين ، وكان الكاثوليكون فرنسيين بينما كان اغلب البروتستانتين انجليزيين فحل التنافس القومى محل التنافس الدينى . وهكذا كان نشاط المبشرين كذلك اصلا فى احتلال الفرنسيين لكاليدونيا الجديدة ، فقد انزل اميرال فرنسى بعض المبشرين فى شمال هذه الجزيرة سنة 1843 . وقاومهم الاهليون طيلة السنوات العشر التى سبقت نزول الجيش الفرنسى (2)

وكان اهل الساحل الشرقى من كاليدونيا الجديدة متصلين دائما باهل جزر (لويولتى) Loyalty وكانت علاقاتهم تجرى فى نطاق دورة التبادل بالاخضر والابيض ، اى تبادل اليشب بالاصداق (3) كما كان مع هذا التبادل علاقات زواجية بين كل واحدة من جزر (لويولتى) وبعض الاماكن فى كاليدونيا الجديدة بالاضافة الى هجرات متبادلة .

وفى سنة 1894 جاء قسيس من اهل (اوفيا) Ouvéa الجديد فى زورق شجرى ، ثم سار على قدميه الى هوايلو Houaïlou والتقى على شاطئها بأول شخص تنصر على يده فسأله عن الرئيس الكبير فى المنطقة وسماه باسمه المقدس الذى يخفى عن عموم الناس ، وكان يعرف اسم هذا الرئيس بسبب الصلات القائمة منذ القديم بين (هوايلو) و (اوفيا) وبذلك انفتح له باب كاليدونيا الجديدة (4) واتى معه بعد ذلك بقساوسة من جزر (لويولتى) فدعت الحاجة الى مبشر ينسق نشاطهم فكان هو (لينارت).

(1) انظر A. Huetz de Lemp (1963), p.p. 35-41

(2) انظر M. L., (1953) Avant-propos

(3) انظر د . ك (ف 11 ق 2)

(4) انظر توضيح ذلك فى د . ك (ف 8 ق 3)

د - مركز لينارت التبشيري :

عزف (لينارت) عن الاستقرار بالعاصمة وذهب ليسكن في قلب القبائل على الساحل الشرقى بوسط الجزيرة في منطقة (هوايلو) Houailou واقتنى مزرعة بهذه المنطقة بالقرب من Gondé على سفح الطريق التى تؤدى من (كولا) Coula الى (هوايلو) في قبيلة رئيس صديق ، وكانت ارضا صخرية بها 20 هكتارا . وقد وسعها فيما بعد في اواخر مقامه الثانى بكاليدونيا الجديدة ، فأضاف اليها 500 هكتار ، مائة منها ارض زراعية . واسس فيها مركزه التبشيري .

واجتمع في سهرة بعد قدومه بثلاثة اسابيع مع اهليين ، وبعضهم حديث عهد بالمسيحية ، وطلب منهم ان يطلقوا اسما على هذا المركز الجديد ، وحاول ان يفسر لهم دور المركز وانه سيكون باب امل في هذا البلد الذى حل به الخراب ، فاقترح عليه الرئيس اسم (دونيفا) Donéva البلد الحق (1) .

وجعل في مركزه مدرسة للذكور ومدرسة للبنات ومدرسة للقساوسة مع داخلياتها . وكان لكل مدرسة حقلها ، ويعمل به تلامذته لينتجوا قوتهم ولكيلا تنقطع الصلة بينهم وبين قومهم ويشاركوا في حياتهم (2) ، ثم اسس مدرسة مهنية ليعلم تلامذته مختلف الصنائع ، ولم يجد دائما صانعا يسير هذه المدرسة فتكفل بها في الغالب ليعلم تلامذته الزراعة والبناء والحدادة . ويذهب في اوقات فراغه للتدرب على الحدادة قبل ان يأتى لتعليم تلامذته

وكثيرا ما كان يتجول على فرسه عبر الجبال ويقطع احيانا مئات الكيلومترات في مسارب غير بيّلة . ويأخذ معه في تجواله بعض تلامذته ويتعلم جغرافية البلاد ، أى الجغرافية الاسطورية والمنظر الحى عند الكانك (3)

ولم يصبح كل المنتصرين من تلامذته قساوسة ، فأغلب تلامذته يرجعون الى حياتهم العادية ، وعاد الى فرنسا في اول 1909 لقضاء عطلة .

هـ - مقامه الثانى بكاليدونيا الجديدة :

عاد (لينارت) الى كاليدونيا الجديدة في مارس 1960 ، وخلال هذه

(1) انظر د . ك (نهاية المقدمة وآخر الفصل السابع)

(2) انظر د . ك (ف 3 ق 2)

(3) انظر د . ك في بداية الفصل السابع وكذلك الملحق الثالث

الاقامة الثانية ساهم في اخمد الثورة التي اندلعت في الجزيرة سنة 1916 ودامت سنتين .

فقد استطاع (لينارت) ان يدخل الى مناطق الثورة ، والتقى برئيس الحرب واقطعه بالاستسلام ، فقبل الرئيس مع علمه بأن الحكم بالاعدام ينتظره . ولكنه حاول ان يعطى لاتباعه السلة المقدسة التي كانت تحت فراعه ، وكان فيها بعض الاعشاب وعقدة من التبغ الملطخ بدم المعمرين المقتولين ، وكانت عصب الحرب او روحها وخاتم الحلف بين القبائل الثائرة وبدونها لا تبقى لهم قدرة على القتال . فأخذها منه (لينارت) الذي كان يعرف سرها (1) .

واعقب ذلك محاكمة اختلط فيها على المحكمة ، فيما يظهر ، امر الثائرين بغيرهم فقضى (اينارت) ليالى في وضع خريطة اللغات التي تبرز الاحلاف الاهلية ، وكانت الخريطة تبين بوضوح منطقة الثوار وميدان القبائل الوفية للفرنسيين (2) وهكذا استطاع المحامي ان يدافع عن المتهمين الذين كانوا من البروتستانتين (3) .

وفارق (لينارت) مركزه عائدا الى فرنسا في شهر ابريل 1920 بعد ان جمع عددا كبيرا من الملاحظات . ولم يكن قد نشر الى ذلك الحين سوى مقالات في جريدة البعثات التبشيرية وكتيبا صغيرا La grande terre كتبه اثناء عطلة الاولى سنة 1909 .

و - ر - حلقته الافريقية :

غادر مرسيليا في 20 يوليو 1922 قاصدا البلاد الافريقية ، فزار داکار والكامرون والكابون والكونغو وانجولا والموزمبيق ومدغشقر الخ . ثم مر باستراليا قبل ان يصل الى كاليدونيا الجديدة بعد سنة وخمسة اشهر (4) .

وسجل في رحلته بعض اعراف الافارقة واستعمالاتهم اللغوية ، وقام ببعض المقارنات ، وكان يقول : « لقد علمتني افريقيا كثيرا عن اوقيانيا » .

(1) انظر د . ك (ف 3 ق 5)

(2) نشر هذه الخريطة في كتابه (1932)

(3) وصف (لينارت) الثورة والمحاكمة في د . ك (ف 10 ق 2) وكذلك

— Journal des missions évangéliques, 1919, 1920.

— Revue des Océanistes, n° 10, 1938.

(4) قص رحلته في

— Journal des missions évangéliques, 1922 1923 passim

— Etapes lumineuses, cahier missionnaire, n° 12.

ز - مقامه الثالث والرابع والخامس بكاليدونيا الجديدة :

وصل الى كاليدونيا الجديدة في دجنبر 1923 ، ومكث بها الى سنة 1926 التي رجع فيها الى فرنسا . واستقر بباريز الى ان كلفه متحف الانسان Musée de l'homme ووزارة التربية الوطنية باحصاء لغات جميع القبائل بكاليدونيا الجديدة وجزر لويولتى ، فوصل الى كاليدونيا في 3 يونيو 1938 ، واقام بأوقيانيا سنة ونصف ، وساهم خلال مقامه هذا في تأسيس جمعية الدراسات الميلانيزية لتجمع سائر العلماء والباحثين المقيمين بكاليدونيا الجديدة . وصار مستشارها الفنى ، وفي شهر شتنبر 1947 انتقل مرة اخرى الى كاليدونيا الجديدة حيث عين اول مدير للمعهد الفرنسى لاوقيانيا Institut français d'océanie فنظم العمل به ونسق البرامج وربط الاتصالات الاولى . وقام هذا المعهد باتمام ما بدأه العالمان السويسريان (سارازان) F. Sarasin و (رو) Roux (1) وبقي في هذا المنصب سنة . وعاد الى باريز سنة 1948 .

د - عمله بباريز :

عند ما عاد الى باريز سنة 1922 حضر دروس الاثنولوجيا التي وجهه اليها (ليفى برول) ، وتردد على اجتماعات جمعية الاثنولوجيا . وبعد ان استقر بباريز سنة 1926 بدأ يدرس في مدرسة البعثات التبشيرية وتابع هذا التدريس سنوات عديدة . واصدر سنة 1927 مجلة propos missionnaires لتربط بين المبشرين البروتستانتين واستمرت الى سنة 1940 . و اضاف اليها سنة 1936 ملحقا باللغة الانجليزية . ودفعته تشجيعات (ليفى برول) Levy-bruhl و (مارسل موس)

(1) D' Fritz Sarasin, Etude anthropologique sur les Néo-colédoniens, Archiviste Suisse d'Anthropologie général 2, 1916-1917.

La nouvelle calédonie et les Iles Loyalty, Bâle, Genève, Léon. Paris, 1917. F. Sarasin et Roux, Nova calédonia Munich 1916-1917 et 1929.

وانظر كذلك ما سيأتى (ق 4 - ب) .

والدكتور (ريفي) P. Rivet الى تحرير كتبه الاساسية فنشر له معهد
الاثنولوجيا Institut d'Ethnologie سنة 1930 :

Notes d'Ethnologie colédomennes

Documents néo-calédoniens

ثم سنة 1932 :

Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou سنة 1935 :

وفي سنة 1940 كلفه متحف الانسان Musée de l'homme
بإدارة قسم اوقيانيا فعمل لتنظيمه وترتيب مجموعاته ونفخ فيه الحياة .

واسند اليه سنة 1942 كرسى تاريخ الديانات البدائية في المدرسة
العملية للدراسات العليا حيث كان ينوب عن (مارسل موس) M. Mauss
جزئيا منذ سنة 1935 وكلها منذ سنة 1939 — 1940 .

كما قام بتدريس الاثنوغرافيا الوصفية بمعهد الاثنولوجيا ، ودرس
الاثنولوجيا الاوقيانية ثم الاثنولوجيا العامة في المدرسة الوطنية لفرنسا فيما
وراء البحار Ecole Nationale de la France d'Outre-Mer
ودشن في يناير 1944 بمدرسة اللغات الشرقية الحية دروس لهجة
الهوايلو Houaïlou الكاليدونية في نطاق دروس اللغات الاوقيانية .
وكان يعرض فيها لاهم جوانب المجتمعات الميلانيزية منطلقا من التحليل اللغوي
وفي دجنبر من نفس السنة ساعد على الجمع بين جماعة الدراسات
الاوقيانية التي كانت تعمل بمتحف الانسان ، وكان من جملة مسيرها ، وبين
جمعية الاوقيانيين . وسمى بالاجماع رئيسا لجمعية الاوقيانيين
الجديدة وبقي رئيسا لها الى حين مماته . ولقيت منذ
تأسيسها صدى طيبا . وكان يتصورها ملتقى للاختصاصيين في مختلف الفنون
المطبقة على المنطقة الاوقيانية الواسعة .

وظهر له سنة 1946 كتاب Langues et dialectes de l'Austro-
Mélonésie هذا الكتاب الذي جمع مادته خلال مقامه الرابع بكاليدونيا
الجديدة . وفي يناير 1947 اصدر مجلة العالم غير المسيحي Le monde non
Chrétien وتهتم بالدراسات التبشيرية والسوسيولوجية ، اذ كان

(1) (ريفي) كان باحثا مختصا في الاثربولوجيا الفيزيائية وكان مدة
ثلاثين سنة المنظم الاساسي للاثنولوجيا الفرنسية ، وهو الذي ادخل (لينارت)
متحف الانسان Musée de l'homme والى الاوساط الاثنولوجية الباريزية.
انظر J. Poirier (sous la direct), (1968), p. 131-132.

يريد ان يقوم العمل التبشيري على معطيات العلوم الانسانية .

كما نشر في نفس السنة . دوكامو Do kamo الشخص والاسطورة في العالم الميلانيزي ، وعند ما رجع الى باريز نهائيا بعد مقامه الخامس بكاليدونيا الجديدة عين باكاديمية العلوم الاستعمارية .

ونشر سنة 1949 ، دفاتر (ليفي برول) وقدم لها (1) وحاول ان يؤسس سنة 1949 ندوة (كاتروفاج) Cercle Quatrefoies لتكون ملتقى الباحثين من مختلف الآفاق ويتدارسوا فيها بعض الموضوعات ويقابلوا بين افكارهم ويستخلصوا الحلول . فقد احس بما تعانيه الاثنولوجيا من الوجهة المنهجية لعدم دقة الفنون الاثنواوجية واختلاط التعاريف الاساسية والمصطلحات ذاتها ، كما كان يحس بعجز الاثنولوجيا عن تحديد مكانها بالنسبة للسوسيولوجيا تحديدا منطقيا تقبله مختلف المدارس ، ويأسف لانعدام المصطلحات الخاصة بالتفسير الاثنولوجي على خلاف الذين يتمنون ان تندمج الاثنولوجيا في السوسيولوجيا . ويأسف كذلك لفقدان مصطلحات عالمية وللحواجز الفاصلة بين المثاهج والعادات .

واهتم سنة 1950 بتعاون مع الجامعيين الهولنديين واليونيسكو بتأسيس لجنة دولية او معهد دولي للدراسات المتعلقة بالهند والمحيط الهادي ، وذلك لتركيز وتنسيق الابحاث الجارية او المشاريع المتعلقة بسكان اوقيانيا ووضع جدول للابحاث الجارية وبرنامج للابحاث التي ينبغي القيام بها ، ويجمع الباحثين المختصين بأوقيانيا والمناطق المحيطة بها من هند واندونيسيا وهند صينية .

وفي سنة 1953 ساهم مساهمة كبيرة في تأسيس وتسيير اللجنة التي انشئت لاحياء الذكرى المئوية للحضور الفرنسي في كاليدونيا الجديدة ، وقبل ان يكون رئيسا لها ، وعينته اللجنة لينوب عنها في كاليدونيا الجديدة ولكن حايته الصحية حالت دون ذلك .

وتوفي ببيته بعد مرض دام شهور عدة يوم 26 يناير 1954 (2) .

-
- (1) انظر مجموعة كتبه ومقالاته في الملحق الخاص بها .
(2) رجعنا بالاخص في ترجمته الى : J.O., (1954) ; M.N.C., (1955)

القسم الثانى

التعريف بكتاب دوكامو

أ - يحاول (لينارت) فى هذا الكتاب ان يحصى جوانب التجربة البشرية كما يعيشها الكانك . وان يفهم الذهنية الاسطورية التى هى ذهنية الشعوب البدائية بصفة عامة فى نظره . وقد استخلص مضمون الكتاب :

1 - من الوثائق التى جمعها فى كتبه السابقة وهى بالخصوص Notes d'Ethnologie N. C. الذى يصف فيه جوانب الحياة والثقافة الكاليدونية , Documents Néo-Colédoniens الذى سجل فيه مجموعة من الاساطير والحكايات ، ومن تحليل المفردات والتعابير التى يتضمنها قاموسه Vocabulaire et Grammaire de langue Houaïlou الذى دون فيه لغة المنطقة التى عاش بها فى كاليدونيا الجديدة .

2 - من قراءات مختلفة موجهة سنشير اليها فيما بعد . لانه كان مشغول البال باتمام عمل (ليفى برول) . فقد ظهر له ان مفهوم الاعتقاد الغيبي الذى قال به (ليفى برول) لا ينطبق على التفكير الميلاينيزى الذى عرفه . وكان يبحث عن اللفظ الذى يستخدمه فى مقابل ذلك ويكون اقل صبغة فلسفية واكثر وجدانية منه (1) .

3 - من تدريسه الذى اعطى لافكاره صبغة مذهبية مجردة ، فقد تكونت نظرياته بالتدريج خلال سنوات من التدريس ، وعرض بعضها فى مقالات او فصول من كتب مشتركة . وعلى الاخص منها محاضراته فى Conférence de la Fondation Loubat du Collège de France سنة 1942 ، ففها ظهرت بنية (دوكامو) مع موضوع الاشكال الاسطورية لحياة الميلاينيزيين ، وهو العنوان الذى اختاره لمحاضراته (2) .

ب - يقول (لينارت) : « لقد حاولنا ان نصف ما لم يسجل من قبل » (3) ولكنه مع ذلك فى وصفه يشبه بعض الشيء من سبقه فى هذا الميدان .

فقد سجل مثلا (كوك) J. Cook (4) بعض نظام العد عند الكانك.

(1) J. O., (1954), page 65.

(2) M. L., (1949), page XIII (note)

(3) M. L., (1930), page VII

(4) انظر ترجمته فى الملحق الثانى .

وهذا النظام يكاد يكون كيفيا ويقوم على اثنين وخمسة (اليد واليدان والرجل والرجلان) ، وتحدث عن رؤساء الكانك وكيفية استقبال الاهليين للبيض ووصف اخلاق الاهليين الخ (1) .

كما تحدث (كودرنجتون) Codrington عن طريقة الاضافة عند الكانك وعن طوطيتهم وتعدد آلهتهم ومعتقداتهم ونظام رئاستهم وعن المانا ^{manæ} عندهم (2) .

وكذلك وصف مختلف المبشرين الكاثوليكين معتقدات الكانك السحرية او السحرية - الدينية ، ولكنهم نظروا اليها كأشياء شيطانية يجب القضاء عليها ، ولم يحسوا بإمكان تعدد اشكال التعبير الدينى فبقيت الحاجة ماسة الى وصف الديانة الاهلية وتفسيرها . وذكر (بودو) Baudoux حفلات (البيلو) دون ان يحل روحها كما صنع (لينارت) .

ولاحظ (الاب لامبير) Le père Lambert نظام الزواج والقرباة والتحريمات والعلاقات بين الجنسين والادوية والمعتقدات السحرية ضد العقم والخيانة الزوجية وعقوبة الزنى والطلاق والعلاقات بين الاخوة والاخوات ، وتحدث عن اسماء الاهليين ودور كل واحد ، وسجل طريقة المثنى عند الكانك . ووصف زراعة اليام ، ولكن ينقص وصفه النظرة لكل وللدلالة الوظيفية ولمكانة الاشياء فى التفكير والمجتمع ، كما وصف حفلات (البيلو) وان لم يستخدم اسمها ، وبين صبغتها الكلية لاتها تشمل الرقص والتجارة كما بين روابطها مع الحداد ، ولكنه لم ينتبه لبنية (البيلو) ووظيفته فى الحياة المجتمعية ومغزى مختلف لحظاته وما للاشياء والناس فيه من دور وروابطه بالزواج والتلقين initiation والموت ، ولما فيه من تجديد الصلة بعالم الاسلاف وقرباة الرحم . اذ يكرم فيه الاموات وقرباة الرحم وتتجلى فيه وحدة المجتمع . واذا ما قدم هذا (الاب) وثائق ثمينة فقد اعوزته الطريقة العلمية (3) .

وتقدمت الاشارة الى عمل (سارازان) F. Sarasin فى هذا الميدان كما سيأتى الحديث عنه ايضا .

اما (لينارت) فقد كشف حقبا عن العالم الكاليدونى الذى لم يكن معروفا من قبل كما رأينا الا جزئيا او سطحيا خارج

(1) انظر د . ك (ف 3 ق 2 و ف 7 ق 3) .

(2) انظر د . ك (ف 2 ق 2 و ف 5 ق 4 و ف 8 ق 5 و 6) .

(3) Lambert, Mœur et superstitions des néo- colédoniens

Paris 1901. J. O., (1954) page 57

وانظر ايضا : د . ك (ف 8 ق 2)

المستوى العلمى ، كما انه كان اول من ذهب الى اعماق الاشياء وسعى الى تفسير الاحداث بدل تسجيلها ، ولم يحاول احد قبله ان يدرس بنية الفكر الاهلى وان يفهم المجتمع الكاليدونى مثلما درسه وفهمه ، وبالاخص فى كتاب (دوكامو) كما سنرى فى الاقسام التالية .

القسم الثالث

منهاج (لينارت)

كان (ليفى برول) و (مارسيل موس) M. Mauss ينصحان السوسيولوجيين الشباب بكتب (موريس لينارت) التي يعدانها نماذج في هذا الباب . وقد اعتبر (ليفى برول) انه لا يوجد عالم جاء من الفلسفة او اللاهوت الى الوصف التجريبي ونجح في « تطهير » فكرة اكثر مما صنع (لينارت) ، وقال عنه مثل ذلك (مارسيل موس) .

وقد سئل (لينارت) عن منهاجه بمناسبة مقال طلبه منه (ماسون اورسيل) Masson Ourcel لينشره في مجلة Revue de Métaphysique et Morale طلب منه ان يشرح طريقته التي سمحت له بالنفوذ الى الذهنية الكاليدونية فأجاب متعجبا « منهاجى ؟ ... ولكن ليس لى منهاج »

ويقول عنه تلميذه (جان بواربى) J. Poirier انه لم يكن له في الحقيقة منهاج ، وكان يحترز شيئا ما من هذا المفهوم ، لانه قد يتضمن اللجوء الى اداة مصطنعة واستعمال طريقة ضيقة ، مع ان ذلك لا يكفى في اعداد الباحث الحقلى ، كما كان يحذر من كل ما يشبه ان يكون اطارا مهيا من قبل . ويريد ان يترك للباحث اكبر نصيب من الحرية في البحث الذى يقوم في جزء منه على الحس (1) .

ولكن له مع ذلك منهاجه الخاص ، او بعبارة ادق ، منهاج مركب او تقنيات وطرائق مختلفة ينحو بها نحو مشرب واحد ، هو فهم الاهلى الكاليدونى فهما عميقا ، فقد كان (لينارت) يمثل ما يطلب في الاثنولوجى من جمع بين مختلف الفنون الاثنولوجية وهكذا امكنه الاعتماد على التحليل اللغوى والمعطيات الاثنوغرافية والتفسير السوسيولوجى ودراسة التقنية والفن والابحاث الاثرية ، كما كان مولعا بالعلوم الطبيعية ليجد فيها عناصر الفهم وهذه الطرائق التي استخدمها هي :

١ - الملاحظة المشاركة :

كان البحث الحقلى في عهد (لينارت) غير تام في فرنسا ويقوم به عمليا المبشرون والاداريون والضباط ، ولم يكونوا محترفين . وكان السوسيولوجى

(1) M. N. C.. (1955), page 88

قبل كل شيء باحثا نظريا وفيلسوفيا ذا تكوين كلاسيكى ، ولم تكن له اى تجربة فى المجتمع .

ولم تبدأ الاثنولوجيا المحترفة فى فرنسا الا حوالى سنة 1930 ، اى وقت استقرار (لينارت) ببساريز .

وكان الكاليدونيون فى اول القرن يعيشون حياة قريبة جدا من الحياة التقليدية . ولاحظ (لينارت) حياتهم كما لاحظ تطورهم وانتقالهم الى نمط آخر من الحياة فى نصف قرن . ولم تتأت هذه الملاحظة الطويلة المستمرة لغيره من الاثنولوجيين ، وقد اقتسم حياة الكانك واكتسب ثقتهم . وكان متفتحا للغير ويحاول ان يفهم الناس اكثر مما كان عالما مكرسا نفسه للبحث العلمى . واستغل فى ذلك مهمته التبشيرية التى دفعته الى معرفة هؤلاء الذين يعيش بينهم ، وكذلك وجدانيته ، اذ كان يحس بالكائنات عن طريق المشاركة اكثر مما يعرفها بالتحليل الذهنى (1) .

وهكذا توفر فيه شرطا الدراسة الحقلية بالمعنى الاكمل وهما :

— قضاء فترة كافية من الزمان بين الاهليين .

— ربط صلة وثيقة بالاهليين ولا يتسنى ذلك للباحث الا اذا عاش ، ما استطاع فى قراهم او مخيماتهم : « ويعد الاثنولوجى فاشلا فى مهمته ان لم يشعر كما يشعر الاهليون انفسهم بالاسى والحزن عند ما تحين ساعة الفراق » (2) .

وهذا ما سماه (مالينوفسكى) (3) بالمشاركة Participation اذ كان يرى انه يجب على « المشارك ان يترك وراء ظهره جهد المستطاع

(1) J.O., (1954), p. 51

(2) ايفانز بريتشار ، الاثنولوجيا الاجتماعية ، ص 120 .

(3) Bronislaw Malinowski ، انثربولوجى بولونى (1884 — 1942) احرز على الدكتوراة فى الفيزياء والرياضيات ، ثم قرر ان يكرس حياته للانثربولوجيا بعد ان قرأ كتاب « الغص الذهبى » لفريزر J. Frazer وادركته الحرب العالمية الاولى فى استراليا فسجن فيها . ولكنه استطاع ان يقنع الحكومة الاسترالية بأن تسمح له بالتنقيب والبحث فى الاقاليم التابعة لها ، وعلى الاخص جزر (تروبرياندا) Trobriand التى فكرها .

وقد وضع اسس « المدرسة الوظيفية » فى الابحاث الانثربولوجية . وتأثر بدركايم ، الا انه يعيب عليه وعلى اتباعه اهتمامهم الكبير بطبيعة الفرد

قيم مجتمعه الخاص ، وان هدف البحث الحقلى هو ادراك وجهة نظر الاهلى وعلاقاته بالحياة ونظرته الى عالمه او ، كما كان يقول فى الغالب ، « قمص جلد الاهلى » (1) .

اقد اعتبرت « الملاحظة المشاركة » Observation Participante دائما كطريقة جوهريّة فى البحث . ففى كتاب صدر اواخر القرن التاسع عشر توجد هذه القاعدة « ان اول وسيلة لكى تعرف المتوحشين معرفة جيدة هى ان تصير نوعا ما واحدا منهم » (2) ولكن هذه الطريقة تثير فى الواقع بعض المشاكل فقد بين (ايفان بريشار) ان المجتمعات قد تقبل ان يندمج فيها الملاحظ وقد تضطره الى ان يعيش خارجها . ولذا لا يستطيع الملاحظ ان يستخدم اى طريقة شاء ، ويحتاج اذن ان يدخل فى حسابه الجماعة التى يدرسها ، ويحتاط اذن فى افعاله وتصرفاته ويحترم المكانة التى تحدد له فى الجماعة (3) .

= المجتمعية على حساب الفرد وقبوله للتغير وقدرته على التجديد، فحاول ان يحور آراء (دركايم) بأن اضاف اليها النظريات السيكلوجية التى استمدتها من (بافلوف) Pavlov و (فونت) Wundt و (فرويد) . ويرجع اليه الفضل من جهة فى تدشينه لدراسة الحياة الجنسية دراسة موضوعية عميقة وتمحيصه لنظرية فرويد فى عقدة اوديب ، وتفسيره لها . كما انه من جهة اخرى ابرز ضرورة المشاركة ، اى دراسة المجتمعات من الداخل . وتأثر به (لينارت) فيما يتعلق بالاساطير المعاشة خصوصا . انظر د. ك (مقدمة وف 12ق 8)

واهم مؤلفاته : (1922) *Agronauts of the Western Pacific*,
(1926) *Crim and Custom in Sauvage Société*,
(1927). *Sex and Repression in Sauvage Society*,
(1929). *The Sexual life Sauvages in north Western Melanesia* .

وتشكل جزر التروبرياند Tobriand ارخبيلا من المرجان وتقع فى الشمال الشرقى من غينيا الجديدة ، واهلها من جنس البابو الميلاييزى ، واقام بها (مالمينوفسكى) مدة طويلة مرتين (1915 — 1916 و 1917 — 1918) وعاش مع اهلها كواحد منهم . انظر مثلا :

B. Malinowski, (1968), page 104.

A Kardiner et E. Preble, (1966), page 219-257.

J. Poirier, (1968), pages 26-27 (1)

A. Kardiner (1966), pages 241-242 et 255 (2)

(3) انظر ايفان برتشارد ، المرجع المذكور . وكذلك :

P. Mercier, (1967), page 10

ب - الاستمالة بالاهليين :

لجأ (لينارت) الى الاهلى ذاته ، فاستخدم عددا من المخبرين ، وكان يستعمل الدفاتر المدرسية ذات الاغلفة الملونة ويعطيها لمن يختارهم من اجل معرفتهم وتجربتهم من بين القساوسة والشيوخ والتراجمة والوجهاء . وكان لا يعين القساوسة في مساقط رؤوسهم ولكن قريبا منها ليصبحوا بدورهم باحثين . وسجل له هؤلاء الاهليون اساطير الكانك وتقاليدهم وجمعوا له عددا كبيرا من الوثائق ، بل ان بعضهم ، مثل Beossoou اضاف الى ذلك رسوما اصيلة ، وسنرى فيما يأتى كيف جمع (لينارت) مادة قاموسه (1935) ، وزوده الاهليون فيما بعد بعناصر كتابه المتعلق باللغات الميلانيزية الجنوبية واستخدم لذلك لائحة من الاسئلة وضعها وترجمها الى لغتهم .

ويمكن القول انه ، كما اكد ذلك بنفسه ، لم يكن شيئا بدون هؤلاء الذين يطلقون على انفسهم باعتزاز اسم « رجال لنارت » ومنهم Tabi Beossoou الذى كان اول قسيس كاليدونى واقام كوخه فى « دونيفا » Donéva ليعين (لينارت) فى ترجمة « العهد الجديد » (1) .

وكان الاهليون لا يريدون ان يكشفوا عن اسرارهم . ويعتقد المتصورون منهم انهم اذا تحدثوا عنها تصاعدت من اعماقهم قوات خفية ورجعت بهم الى الوراء ، وكانوا يكشفون عنها للينارت كمبشر لا كلفوى او اثولوجى .

ج - التحليل اللغوى :

اعتبر (ليفى برول) ان النجاح فى ملاحظة الاهليين يتطلب فى الواقع ، معرفة دقيقة بلغة الاهليين . وان اللغات البدائية ذات نحو معقد وغنية بالمفردات غنى عجيبا ومخالفة جدا للغات الهندية الاروپية او السامية التى الفناها . ولادراك لوينات التصورات الاهلية التى تحيرنا احيانا يتحتم اتقان اللغة جملة وتفصيلا ، ثم يسأل ما هو عدد الحالات التى توفر فيها هذا الشرط ولو على وجه التقريب (2) . ولكنه شهد بعد ذلك تحقق امله فقال : لكى يميز المرء ما يحس به الكانك وما يفكرون فيه تفكيراً مبهما يجب ان يكون اول الامر ممتلكا للغتهم وعاش بجانبهم وفاز بثقتهم ونفذ الى عاداتهم الذهنية الى حد ان يتبناها . والملاحظ الذى يكون بمثل هذه الصفة النادرة يعرف كيف

(1) انظر ، دوكامو (ف ق 11 و ف 11 ق 5) .

(2) L. B., (1922), page 505

يحفرننا من التعريفات البسيطة والتعميمات السريعة (1) .

بدأ (لينارت) بعد ان حل بكاليدوليا الجديدة بتعلم لغة (الهوايلو) Houailou المستعملة في المنطقة التي استقر بها ، فأتقنها بعد اربع سنوات ، وصار يتحدث بها داخل بيته . وكان من اول اعماله طبع انجيل (متى) الذي ترجمه الى اللغة المذكورة ثلاثة قساوسة من جزر (لويولتي) وساعدهم في عملهم ، فوصل بذلك الى معرفة هذه اللغة معرفة عميقة .

كان (لينارت) مبشرا ومن ثم كان لغويا . فضرورة العمل التبشيري ، اى تعليم القراءة والكتابة ونشر المسيحية ، هي التي دفعت كما دفعت المبشرين الكاثوليكين الاولين الى تسجيل اللغة قدر المستطاع ، ومن ثم كان اثنولوجيا . وكان يعظ يوم الاحد وبعد الظهر يعود التلاميذ بألواحهم التي لخصوا فيها وعظ الصباح وتقرأ الألواح الى ان تظهر كلمة جديدة أو تعبير جديد فيناقش . وهكذا يكتشف (لينارت) تعبيرا اصدق واقرب الى الاهليين من التعبير الذي استخدمه . وكان ابنه وبنته يشاركان التلامذة الاهليين في « ابحاثهم » اللغوية .

وقد استخرج مادة قاموسه (1935) من الاوراق المتناثرة مثل أغلفة الرسائل وقطع الصحف الخ ، هذه الاوراق التي سجل فيها مختلف معانى الكلمات التي يدركها من خلال كلام الكناك . ولم يسجل اللغة المنطوقة فحسب ، بل اضاف اليها الاشارات والاياءات وجميع المعلومات التعبيرية التي تصاحب النطق اللغوي .

الا انه ليس لغويا بمعنى الكلمة . فكان يقول : « لست لغويا .. ثم يضيف انه يأسف لذلك . لانه لا يعرف علم الاصوات ، ولذا لم يسجل بدقة كافية اصوات اللهجات التي يعرفها ، كما انه لا يعرف المفاهيم النحوية معرفة كافية تسمح له بتصنيف الوقائع التي لاحظها ، ولكنه لغوي لمعرفته بأسرار لهجة (هوايلو) وقدرته على تحليلها ليفسر معانيها » وهو بهذا الاعتبار من اكبر اللغويين الذين عرفناهم « (2) وقد كشف عن عدد من اللغات التي لم يسبق لاحد ان سجلها .

بيد ان (لينارت) قصد من وراء دراسته اللغة فهم الذهنية الكناكية كذلك « ان الامر لا يتعاق بعلم لغة او نحو او منطق ، ولكن بالبحث عن

(1) L. B., (1938), page 241

(2) M.N.C., (1955), p. 110 وانظر انتقاد اللغويين له في :

J. O., (1954) page 45

تصورات تكشف عن ذهنية اهلية معينة وتميزها « (1) كما قال من قبل في كتيبه La grande terre (1922) الذى يقص فيه عمله التبشيري بكاليدونيا الجديدة : « يجب ان نتعلم لغة الاهلى لفهم ذهنيته اكثر مما نتعلمها من اجل تعليمه » فهو يعتبر ان اللغات الميلانيزية هى التى تعطى ، بعد الادوات الحجرية ، اكثر العناصر ثباتا من اجل الكشف عن اصل بعض الاعراف او آثار الهجرات القديمة .

اذ يجب ان تعد اللغة فى ذاتها ، علاوة على ضرورتها للاتصال المباشر بالمخبرين ، موضوعا للدراسة . اى غاية لا وسيلة ، فهى متحف رائع يحفظ الوثائق والاحداث المجتمعية التى ضاعت وبقيت ذكراها فى هذه العبارة او تلك ، وتعكس فى بنيتها الخاصة ذهنية المجتمع والملاحم التى تكون شخصيته . ان اللغة تحفظ الافكار ، ولكنها تشهد كذلك على المفهوم من خلال تغيرات معانيه وتكيفاتها وتقلباتها . وكذلك شأن الكلمات وطرق الاشتقاق والمجاز واصول الكلمات وقواعد النحو . فاذا ما درست اذن دراسة عميقة امكن ان تكشف لنا عن احداث ربما بقيت بدون هذه الدراسة خفية عن الانظار . ولا يستطيع اى مخبر ان يشير اليها لانه لا يشعر بها ، وخير مثال لهذه الدراسة هو ما قام به (لينارت) فى دوكامو بل انه الذى دشن هذه الطريقة الجديدة التى هى الاثنولوجيا . اللغوية او الملاحظة اللغوية كما سماها (د . ك ق 5 ف 11) (2) .

وهكذا طبق طريقة التفسير او التحليل اللغوى فى تفسير الوقائع . هذا التحليل الذى يتطلب معرفة كاملة باللغة مثل معرفته بلغة الكاليدونيين . فقد استطاع ان يتصور المفاهيم الكانكية محللة فى لغتهم (3) . ولا توجد فى دوكامو صفحة لا تعتمد من قريب او بعيد على معنى الكلمة الحرفى او المجازى للوصول الى فهم التفكير الميلانيزى ، ومن امثلة هذا التحليل البارزة استدلاله على ان التفكير الاهلى وجدانى وتطور الى ان اصبح قادرا على صياغة المفاهيم (الفصل الاول) وتحليله لطريقتى الاضافة عند الكانك (ف 2 ق 2) وللفهوم الجسد (ف 2 ق 4) وللفهوم الكامو والباوو فى

(1) M.L., (1946) istrod.

(2) يقول (بواريسى) J. Poirier ان (لينارت) استخدم هذه الطريقة

دون ان يعبر عنها صراحة . M. N. C , (1955), page 85

(3) انظر A. Leroi-Gourhan et J. Poirier, (1953), II, page 915

الفصل الثالث . واستخلاصه لفهوم الزمان من اسماء الساعات والشهور
(ف 6 ق 2) او من طريقة عد الايام او الادوات الدالة على الزمان في
القسمين الآخرين من نفس الفصل . ودراسته لطريقة التثنية والتغليب
(ف 7 ق 3) ولفهوم القول (ف 9) .

ونلاحظ ان هذه الطريقة لا تخلو من بعض المجازفات والاختار فلا شيء
يضمن دائما ان التحول اللغوي الذي جرى في ذهن الاهلى هو الذي يحس
به الملاحظ ، وليس اللفظ المركب مجموعه من العناصر والدلالات اننى يمكن
الرجوع اليها دائما في فهم هذا اللفظ المركب (1) .

ولكن الذى يشفع لطريقة (لينارت) هو خصوصيتها واقتران نتائجها
بنتائج الطرق الاخرى ، مثل الدراسة الاستتيكية التى سيأتى الحديث عنها،
وذلك عند ما يتحدث عن توازى التعبير اللغوي والتعبير الاستتيكى
(د . ك ف 2 ق 1) .

د - الوصف الفينومينولوجى :

يقول (لينارت) ان جميع الابحاث السابقة بينت انه يستحيل دراسة
الاشكال الدينية دون ان يحس المرء ضرورة البداية بدراسة الذهنية ، وأن
(ليفى برول) قاد الباحثين دون قصد الى هذه العتبة لانه لم يتخل ابدا عن
وجهة النظر السوسولوجية لصالح الوصف الفينومينولوجى كما اشار الى
ذلك فى دفاثره (ص 252) . وهذا ما فهمه (فان درليو) الذى استخدم
المنهاج الفينومينولوجى للتعمق فى دراسة ديانة الشعوب العتيقة (2) .

ويعد عمل (لينارت) فى هذا الميدان من جملة الاعمال الناجحة نجاحا
يصعب تكراره كثيرا (3) . فقد ترك الذهنية البدائية تشرح بنفسها اشكالها
وحركات فكرها دون ان يفرض عليها تفسيرات واحكاما بالقيمة خاضعة
لمقتضيات الفكر الغربى ، وكان بذلك الى جانب هؤلاء الذين حاولوا ان يفهموا
لا ان يفسروا ، فمن المعلوم ان (ديلتى) W. Dilthey قد اعتبر اننا نستطيع ان
نفسر الطبيعة اما حياة النفس فنفهمها . وقام ضد التجريد فى ميدان العلوم

(1) M. N. C., (1955) pages 46-47

(2) M. L., (1953), page 87 ; A. Cuvillier, (1958), page 37

(3) J. Poirier. (1968). page 1646

الانسانية لان الامر يتعلق فيها « بحالات معاشة » ونفهم موضوعها قبل ان نصل اليه بالمعرفة العلمية (1) .

فطريقته المفضلة ، كما سبق ، هي التحليل اللغوي العميق ولكنه يذهب به احيانا الى حد الوصف الفينومينولوجي فيدخل بذلك في نطاق المذاهب المستمدة من الفينومينولوجيا ، ان العلم التجريبي يعمل لاقامة علاقات ثابتة بين الظاهرات عن طريق تكرار الملاحظات والتجارب ، وهذه طريقة تضمن الموضوعية . ولهذا دعى (دركايم) فيما يتعلق بالسوسيولوجيا الى معالجة الوقائع المجتمعية وكأشياء . وقامت الفينومينولوجيا ضد طريقة الوصف العلمية واعتبرت ان هذه الموضوعية تخفى عن العالم طبيعة ما يدرسه ، وانه ينبغي السير قدما نحو « الاشياء ذاتها » ، وان توصف بدقة ثم يبنى على هذا الوصف سر مغزاها . والحكم بأن الانسان يدرس كما تدرس الاشياء حكم مسبق لا يجوز . وان معرفة العالم المعاش ، وبالتالي معرفة اللغة المعاشة ، من مميزات الفينومينولوجيا . وقد كتب (هسرل) Husserl الى (ليفي برول) بعد ان اطلع على كتابه في الميتولوجيا البدائية قائلا : انها مهمة ممكنة وذات اهمية عظيمة ان نسقط ذاتنا في انسانية مغلقة على مجتمعتها الحية والتقليدية وان نفهمها من حيث انها تمتلك العالم الذي هو بالنسبة اليها ، واقعى ، لا تصور للعالم « ولا يمكننا ان نفهم بنيات العالم العتيق الا اذا فهمنا كيف يمر الزمان وكيف يتشكل الكائن في هذه الثقافات » (2)

ولكننا هنا ، كما قال (ميرلوبونتي) Merleau Pointy في فلسفة اكثر مما نحن في سوسيولوجيا او اثولوجيا فينومينولوجية (3) .

وقد انتقد بالفعل هذه الطريقة عدد من السوسيولوجيين وبينوا ان الحياة المجتمعية ، كما قال (دركايم) ، لا تفسر بالكيفية التي يتصورها بها اصحابها ، ولكن بالاسباب العميقة التي لا يصل اليها التصور ، وان الاسباب التي يفكرها الانسان لتفسير سلوكه لا تعبر الا نادرا عن العلل الحقيقية للمؤسسات ، وان التفسير السيكولوجي يقوم على مصادرة غير مقبولة ، وهي ان الافعال البشرية تعنى عللها الحقيقية . ويبين (ليفي ستروس) ان النماذج الشعورية نماذج فقيرة لا تهدف الى تفسير الظاهرة ولكن الى ادامتها وتمنع

(1) انظر W. Dilthey, introduction à l'étude des sciences humaines Paris, 1942 ; A Cuvillier, (1958), pages 42-43.

(2) Merleau Pointy (1960), page 132

(3) انظر J. F. Lyotard, (1961). pages 73 et 87

من الوصول إلى النظام البنيوي الذي يكمن وراءها ، فنحن إذن بهذه الطريقة نخرج عن إحدى القواعد الأساسية في البحث العلمي عموماً والسوسولوجي خصوصاً وهي قاعدة الموضوعية (1) .

هـ - النظرية الجشطتية :

تأثر (لينارت) بأصحاب نظرية الشكل Gestalt الذين يرون فيما يتعلق بتشكلات الحقل الإدراكي أننا لا نركب الكل المدرك من عناصره . فالكامل يعطانا مباشرة كبنية وبدلالاته الأصلية .

وكان ذاك بالخصوص عن طريق (شيلر) M. Scheler الذي يقول « نحن لا ندرك الغير عن طريق وقائعه النفسية المنعزلة ولكن دائماً وقبل كل شيء عن طريق مجموع طبيعته النفسية وتعبيره .. » (2) ثم (فان درليو) Vander Leeuw الذي انتقد (ليفي برول) بأنه فسر من وجهة نظر تطورية ما هو في الواقع بنية عقلية أساسية ، إذ جعل الذهنية البدائية خاصة بنظام مجتمعي عتيق مع أنها ليست مرتبطة لا بعهد من عهود الثقافة ولا بدرجة من درجاتها (3) .

يقول (لينارت) في مقدمة « دوكامو » أن معرفتنا بالغير لا تقوم على التحليل . ويعتبر أن النظر إلى الكل هو الطريق المثلى لمعرفة البدائيين . ويرى مثل (فان درليو) أن الذهنية الأسطورية بنية ذهنية مثل الذهنية العقلية ، واهتم بإبراز بنية المجتمع وبنية الشخص وغير ذلك مما سيأتي في الحديث عن العلاقة بين (لينارت) و (ليفي ستروس) .

كما لاحظ (موريس لينارت) أن النظر إلى الكل هو كذلك طريقة الكاليدوني في إدراك ما حوله . فكلام الميلانيزي في كاليدونيا الجديدة يبين أن فكره يدرك كل مرة « كلا » ذا قيمة وجدانية واسطورية . فهو ذو نظرة استيعابية لا تحلل وإنما تدرك المجموعات (د . ك ف 2 ق 1) (4) ويحيط كصياد في لفظ واحد بالمجموع الذي تشكل السفينة وعدتها وراكبها وصورة السلف المنقوشة في الجؤجؤ (ف 2 ق 1 و 2) و (ف 12 ق 4) وتجمع بين الخال وابن اخته في اسم واحد (ف 7 ق 3) وكذلك بين الجد وحفيده

(1) A. Cuvillier, (1958), pp. 249-51 ولكن انظر فيما يأتي ص 31

(2) انظر M. Scheler, (1928), p. 356

(3) Van der Leeuw, (1928), pp. 26-7

(4) « أن الاوقيانيين يدركون شكل الأشياء قبل تحليلها وبذلك يعرفونها معرفة كافية » M. L., (1947), p. 132

(ف 7 ق 3) فهو يدرك النظام المجتمعي في شكل ازواج (انظر كذلك ف 7 ق 3) ويدرك الخال مع قنبرته (ف 2 ق 2) ويجمع في لفظ واحد ، عند ما يذكر قريته ، العالم الظاهر والعالم الخفي الخ (ف 4 ق 2) ويضع بجانب الكوخ الكبير تمثالين متشابهين ، ومثل ذلك توحيده بين الذات والعالم (ف 2 ق 3) وعبادة الموطن الذي يشمل القرية والجبال والمنظر الطبيعي (ف 4 ق 7) وتكامل الزوجين (ف 5 ق 3) وكل الايام (ف 6 ق 4) كما يطلق اسما واحدا على الشجرة وكوخها ونصبها (ف 7 ق 6) ولا يوجد عنده لفظ يدل على عين او ذراع او اذن واحدة مثلا ، وانما يقول العين الاخرى والذراع الاخرى ، لانه ينظر الى الكتفين مثلا ككل يكمل فيه احدهما الآخر بالنسبة للعنق الذي يلعب دور المحور (ف 7 ق 3) (1) .

و - دراسة الاستيكا :

يأسف (لينارت) (2) لان (ليفي برول) لم يلجأ لما تقدمه الاستيكا في توضيح مشكل الذهنية البدائية ، فالتصورات الاسطورية التي تبدو متناقضة وغير مفهومة اذا عبر عنها بالكلام تصير واضحة عند ما يعبر عنها في اشكال ، كجؤجؤ الزورق الشجري الذي يمثل صورة السلف ويتركب من رأس تمساح وريش ووجه بشري (3) فللفن يكتشف ان في نظر (لينارت) عن تناسق تفكير الفنان وتفكير اخوانه الذين يقرأون في نحتة ما اراد ان يعبر عنه . ان الاستيكا تدخل اول تناسق في تفكير البدائي . الا ان (ليفي برول) لم يبحث في هذا الاتجاه . فهناك في الواقع ميدانان بقيا في نهاية القرن الاخير مغلقين حسب (لينارت) وساعدت مؤلفات (ليفي برول) على فتحهما . وهما ميدان الاستيكا وميدان الاسطورة ، ولكنه لم يتجاوز عتبة الميدان الاول . فقد كان معجبا بالفن الاهلي دون ان يستفيد منه في معرفة العقل البشري .

ويرى (لينارت) اننا اعتدنا اخضاع تفكيرنا لقوانين العقل فآلقينا بالاستيكا الى منطقة تبقى فيها معزولة ومن شأن العارفين بها فحسب . اما الاوقيانيون فهم الشعب الوحيد الذي اعطى الاولوية للاستيكا ، ويجأون اليها ليعبروا عن كل فكرة عامة لا يعرفون صياغتها في الكلام . فلو ارادوا ان يعبروا بالكلام عما عبروا عنه بفنهم لاتخذ كلامهم شكل اسطورة . ولكن هذه الطريقة تقتضى تعقلا وتفكيرا طويلا في الاشياء المرئية والمحسوسة .

(1) انظر كذلك P. Métais. (1956), pp 3-8

(2) انظر M. L.. (1949), p. XI

(3) انظر د . ك (ف 12 ق 4) .

اما اليد فأسرع ادراكا لاشكال العالم التى فى متناولها . ان الاستتيكا من ميدان الاحساس قبل ان تكون من ميدان الفكر . ولذا يعبر الاوقيانيون بما تثيره الاشكال من احساسات قبل ان يعبروا بديالكتيكية الحديث . فكان فنهم فن زينة ولغة يفهمونها . ويقرأون لغة من الاشكال . «ان ما يزين به البدائي الاشياء من نقوش والوان الخ . ليست زخرفة بالمعنى الذى نقصده بالفرنسية وانما هى اشكال وعلامات ... يقرأ فيها حضور الكائنات الاسطورية » (1)

« ان هذه الشعوب التى تسكن الجزر لا تعطى اول لمحة عن تاريخها الا بفنّها فقط ، ودراسة اساليب الفن الاوقياني دراسة مقارنة هى اول شرط فى البحث المنهجى عن الهجرات الكبرى التى تركت آثارا عند مرورها بآسيا واقيانيا وتشكل صفحة مهمة فى تاريخ الانسانية » (2) .

ومن امثلة هذه الدراسة فى دوكامو ما نجده فى (ف 2 ق 1) و (ف 9 ق 9) و (ف 12 ق 4) الخ . وقد خصص لفن الاوقيانيين كتابا (1947) واستند كثيرا الى ما كتبه (لوكى) Luquet فى هذا الموضوع (3) .

ز - دراسة الاساطير :

يرى (لينارت) ان خير ما يساعدنا على فهم تصرفات الاهليين هو دراسة اساطيرهم . وبالاخص ما احياتهم من اشكال اسطورية . ويقصد بهذه الاشكال اسلوب الحياة الذى تمليه اساطير يعيشها الاهلى دون ان يدركها ويصوغها فى قصة تروى (4) .

بل ان دراسة الاساطير والاشكال الاسطورية هى الاطار العام الذى يحتضن طرائق المؤلف الاخرى والنظريات والافكار التى تبناها كما سنبينه فى نهاية القسم التالى :

(1) M. L., (1947) a, pp. 125, 127, 130-2; 138; 139

(2) M. L., (1947) p. 87

(3) انظر كذلك فى شأن هذه الدراسة الاستتيكية و (لوكى) ما سيأتى (ق 7 ج 6) .

(4) انظر دوكامو ، المقدمة و (ف 2 ق 3) و (ف 5 ق 2) والفصل الاخير ، وكذلك هذا المدخل (ق 4 - ج - 12) .

نقد – يتجلى الجانب العلمى عند (لينارت) فى انه :

- 1 – انطلق من المحسوس ، اى من الملاحظة المباشرة .
 - 2 – لم ينس ترابط العناصر التى تشكل كلا مجتمعا . وانه لا توجد ظاهرة مجتمعية ليست جزءا لا يتجزأ من الكل المجتمعى .
 - 3 – عرف ضرورة المقارنة ، المقارنة التى تقوم مقام التجريب الذى لا يتأتى فى هذا الميدان .
- ولكنه كان اقل رعاية لقواعد اخرى تعد كذلك جوهرية فى البحث الاثنولوجى :

1 – الموضوعية التى عبر عنها دركايم عند ما اوجب ان تدرس الوقائع المجتمعية كأشياء ، فلا تخضع اذن للتحليل الذهنى او التجربة المعاشة التى لا تخلو ابدا من الذاتية .

ولكى نستطيع ان نقول مع (ليفى سترس) Lévi-Strauss انه لكى نفهم الواقع المجتمعى كما ينبغي يجب ، كما بين ذلك (مارسل موس) ، ان ندركه ادراكا كليا ، اى من الخارج كشيء ولكن كشيء يشكل الادراك الذاتى جزءا متما لها ، هذا الادراك الذاتى الذى يتم عند ما نعيش الواقع مثل الاهلى بدل ان نلاحظه كاثنوغرافيين (1) .

2 – تجاهل المفاهيم الشائعة عن الحياة المجتمعية ، اى « الاصنام » التى تحدث عنها (بيكن) F. Bacon ان (لينارت) لم يتخلص من المفاهيم والاحكام التى وجدها بالخصوص عند (ليفى برول) و (فان درليو) ، كما لم يتخل دائما عن نظريته المسيحية الخاصة ، (انظر نهاية المدخل) .

3 – القياس ، اذ لا يتصور علم لا تصاغ لتأجه صياغة رياضية ، فقد بقيت احكام (لينارت) عامة تتحدث عن الكاناكى او الميلانىزى او البدائى دون ان نعرف العينات التى تركز عليها (2) .

لينارت ومارسل جريول :

يلتقى مع (لينارت) ، فى منهاجه ، الاثنولوجى الفرنسى (مارسل جريول) M. Griaule (1898 – 1956) ويشكل معه بداية

(1) Lévi-Strauss, (1966) p. XXVIII
وانظر كذلك ما سبق عن « المشاركة » ص 20 .
(2) انظر الخلاصة

الاثنولوجيا الاحترافية في فرنسا . وقد مكث (جريول) عدة شهور بالحبشة ثم اعتزم ان يقطع القارة السوداء من الغرب الى الشرق . فكان ذلك اصل بعثة (داكار — جيبوتى) التى قطعت السينغال ونجيريا والكامرون والتشاد واوبانجى والكونغو والسودان والحبشة من مايو 1931 الى بداية 1933 وجمعت عددا كبيرا من الوثائق والاشياء وخلال هذه الرحلة اتصل (جريول) بالدوجون Bogons من اهل الكابون واصبحوا مركز بحثه مدة عشرين سنة . وشرع مع (ديترلى) G. Dieterlen في تسجيل مجموع تفكير الدوجون . وظهر الجزء الاول من هذا المجموع سنة 1965 تحت عنوان : Le renard Pâle.

وقد اثبت في كتابه Les masques Dogons (1938) انه يمكن دراسة الشعوب البدائية او الحضارات التى بدون آلية Sans machinisme كما يسميها ، اذا استندنا الى اسس بحث متينة ، وجعلنا محل النظريات الفلسفية والاستنتاجات الجريئة محادثات مع مخبرين اهليين موثوق بهم وملاحظة الناس في الوسط الذى يعيشون فيه ملاحظة امينة ، واقام طريقته على التعاطف بدون قيد ولا شرط مع الكائن البشرى بوصفه كائنا بشريا والسعى الى معرفة المجتمع والثقافة من « الداخل » ، وبين انه ينبغى النفوذ الى طبقات الواقع العميقة ، فتحت المعرفة العائية الافريقية الشائعة يوجد مستوى سرى لا يصل اليه الا عدد قليل ، وينبغى ان ننفذ اليه لفهم النظام المجتمعى . وهذا ما صنعه (جريول) في كتابه Dieu d'eau (1948) حيث سجل احاديث شيخ من الدوجون . ولكنه يحدثنا هنا في الحقيقة عن الطريقة التى تفسر بها بعض الجماعات او بعض الخواص من الناس الواقع المجتمعى اكثر مما يحدثنا عن الواقع ذاته .

ويلتقى (مارسل جريول) كذلك مع (لينارتم) في دراسة الفن وعلاقته بالدين ، فقد اعتبر ان الفن جزء من التقنية الدينية . فالتماثيل تصنع لتحمل ما لحيوان او فرد او شخص اسطورى من قوة حيوية . وهذا من جملة الاعتبارات التى دفعت بعض الاثنولوجيين الى القول بأن الفن « البدائى » لا وجود له ، اى انه لا يوجد الا بالنسبة للانسان الغربى الحديث الذى يلاحظ من الخارج . ولا يذهب (جريول) الى هذا الحد (1) .

(1) انظر كذلك في شأن هذا الاثنولوجى ما سيأتى (ق4 — ج — 7 و 12).

القسم الرابع

الافكار الاساسية في دوكامو

او مميزات الذهنية البدائية

أ - يقول (جان بوارى) J. Poirier وهو تلميذ (لينارت) ومساعدته، ان سوسولوجية هذا الفكر لا تنطلق من النظرية لصياغة الوقائع صياغة مذهبية كما صنع بعض السوسولوجيين ، ولكنها تتبع طريقا معاكسا . فالوقائع تتناسق ويلتحم بعضها ببعض ثم تظهر النظرية كبناء طبيعي انطلق من الوثائق ومن الحياة ومن التجربة المعينة (1) .

وحقا ان (لينارت) ذكر في كتيبه : La Grande Terre (1922) انه انطلق من الصفر وقطع النظر عن كل فكرة مسبقة وتخلى عن كل نظرية، بل انه تجنب ان يضع في البداية اى فرض ، وانما نظر واستمع وسجل بأمانة وفكر وفسر ، الا ان هذا القول ، علاوة على غرابته بصفة عامة ، لا يصدق اطلاقا على كتاب دوكامو الذى افرغه صاحبه في قالب نظرى ، وارتكز فيه على عدد من نظريات الاثنولوجيين وافكارهم ، وحاول ان يعرضها على محك الوقائع الكانكية او ادمج في اطارها ما لاحظته من وقائع، ولكن (لينارت) قد اغنى بذلك هذه النظريات وبث فيها الحياة ، كما انه حورها احيانا حسب ملاحظاته الخاصة . وقد يحدث له ان يتبنى الفكرة بعد ان يصرح بنقدها ، مثل فكرة قبول البدائيين للتناقض كما سيأتى .

وقد اثرنا الى هذه التأثيرات في تعاليتنا على الكتاب ، ونحاول هنا ان نبرزها في الافكار الاساسية التى يدور حولها الكتاب . ونرى انه يمكن جمعها في اطار مميزات الانسان البدائى .

ب - الانسان البدائى فى كاليدونيا الجديدة :

يرى (لينارت) انه يمكن فهم ذهنية هؤلاء الناس الذين يسمون بالبدائيين بالانطلاق من دراسة اهل كاليدونيا الجديدة ، فهؤلاء يشكلون داخل الجنس الميلانيزى مجموعة تميزت بانعزالها الطويل فى جزيرتها (نحو 6000 سنة) فاحتفظت اكثر من غيرها بصفاتها الاصلية ، ويطلق على هذه المجموعة اسم المجموعة الميلانيزية الجنوبية او الميلانيزية القديمة

(1) J. O., (1954) page 6 ; M.N.C., (1955) page 85

Austro ou Paéo-Mélanésien ويمتاز هؤلاء الميلانيزيون الجنوبيون ، في هيكلهم العظمي ، بسمات تشبه سمات انسان النياندرتال . Néanderthal (1) واكثر بدائية احيانا ، فهم اذن شهود انسانية قديمة جدا ولهذا اعتقد (سارازان) F. Sarasin انهم منبثقون من فرع غير فرع الانسان المفكر homo-Sapien (2) ، مثلهم في ذلك مثل انسان النياندرتال او انهم اقدم من هذا الانسان نفسه . وهذا ما يفسر في نظر البعض كما سيأتى بدائية افراد هذه المجموعة .

وقد امتزج الميلانيزيون الجنوبيون ببعض المهاجرين الى جزيرتهم . وادى قدم هذه الهجرات الى الاختلاط والانسجام الكاملين . ولكن الملاحظة المتمعة تسمح بتمييز الطبقات الثقافية التى يتألف منها المجتمع الكاليدونى ، كما

(1) عشر على اول نموذج لهذا الانسان بواد يحمل هذا الاسم بالمانيا وهو من اقدم الانواع البشرية ، وعاش في الحقبة التى تقع بين 150000 و 50000 سنة قبل اليوم ، وكانت له جبهة منحدره جدا . ويشكل المحجران ، ببروزها فوق عينيه ، شبه حافة الخوذة ، وفكه الاسفل غليظ متراجع لا يظهر فيه اى نتوء ينبىء عن الذقن ، ورأسه طويل مدبب من جهة القفا ، وقد صورته الاثريولوجيون الاولون بوجه ذى ملامح بهيمية وعنق غليظ ، واعتقدوا انه يمشى مقوس الظهر وضعيف الذكاء ، مع انه فيما يبدو لا يقل نكاء عن الانسان الحديث ، اذ يرجع اليه ابتداء عدد من الادوات الحجرية مثل الفؤوس ، كما كان اول من احتفل بدفن الاموات . انظر : وليام هاولز ، **ما وراء التاريخ** ص 121 — 126 . وكذلك : A. Montagu, (1962) p.57

(2) اطلق هذا الاسم على النوع البشرى الحالى العالم الطبيعى السويدي (شارل لينى) Ch. Linné (1707 — 1778) لى يبرز المميز الجوهري لدى الانسان الحالى ، وهو قدرته على استخدام ملكاته الذهنية ، هذه القدرة التى يفوق بها سائر الكائنات الحية ، وقد تبين اليوم انه ظهر منذ 30 او 50 الف سنة بل ربما منذ نحو مائة الف سنة .

وقد ذهب البعض الى ان الانسان الحديث انحدر من النياندرتاليين . ثم انتهى الامر الى الاتفاق على ان انسان النياندرتال الخالص ليس سلفا للانسان الحالى ، ولكنه فرع من جملة فروع التطور البشرى انظر : J. Cazeneuve. (1967) pp. 40-41 M. L., (1953) page 12

وليام هاولز ، (1965) ، ص 126 — 131

ونتائج مؤتمر الحفريات البشرية فى جريد Le monde 7-8 Septembre 1969

تسمح بتمييز اعرقها في القدم ، وهى الطبقة البدائية التى تتيح لنا دراستها في نظر (لينارت) فهم السلوك البدائى عموما . وهذه الطبقات هى :

الطبقة الاولى : وتذكر بالاستراليين ، اى الاستراليين الاصليين الذين جاءوا الى اوقيانيا بعد ان طردوا من اندونيسيا ، وهم جنس مختلط ذو لون اسمر شوكولاتى يميزهم عن السود ، ويعيشون عراة وبدون مساكن ولا يدخرون شيئا . وما زالوا بصفة عامة يعيشون فى العصر الحجري ، اذ ينحتون من الحجر الفؤوس والسكاكين . ولكن حياتهم الاجتماعية شديدة التعقيد وتخضع لقواعد مضبوطة (1) .

« ويوجد بالفعل لدى اهل كاليدونيا الجديدة عدة ملامح مشتركة مع الاستراليين كطول القامة وتموج الشعر واستطالة الراس وبروز عظمى الحاجبين وعرض الانف ، ويكاد يكون من المحقق ان هذا التشابه راجع الى اتصال قديم بين الجنسين » (2) .

وربما ترجع هذه الطبقة الى التاسمانيين كذلك ، وهم سكان جزيرة (تاسمانيا) Tasmanie الاصليون . وتقع هذه الجزيرة التى سميت باسم مكتشفها (تاسمان) Tasman فى الجنوب الشرقى من استراليا . والتاسمانيون اقدم من الاستراليين ، ودخلوا الى استراليا ثم تاسمانيا منذ اكثر من 10000 سنة . ولا يعرف اصلهم بالضبط (3) .

ويرجع الى هذه الطبقة ما عند الكاليدونيين من عبادة المسكن (دوكامو ف 5 ق 1 مثلا) والطوطمية (ف 5 ق 5) كما تتميز بادراك المكان فى بعدين اثنين فقط (ف 2 ق 1) وليس فيها كوسموجونيا (ف 3 ق 3) وتسودها اسطورة الوحدة ص 47 ولا يخرج فيها مفهوم المكان الذى يسكنه الاحياء

(1) دفع الاوروبيون بالاستراليين الاصليين الى المناطق القاحلة وعملوا لتقتيلهم وابادتهم وكانوا « يصطادونهم » جماعة كما تصطاد الحيوانات عند ما تحاش من كل الجهات . وصار بعض الاوربيين يمارس رياضة « اصطياد السود » بالكلاب المطاردة . انظر مثلا (وليام هاولز) (1965) ص 218 — 220 ، 170 — 177 .

(2) J. Poirier (1968) page 711

(3) انقرض التاسمانيون بعد ان كانوا يعدون بنحو الالف او الالفين فقد شن عليهم الاوروبيون حربا وحاشوهم كما تحاش الوحوش فى الغاب ، وحبسوا الباقى الى ان مات آخرهم سنة 1876 ولم يبق منهم الا بعض الخلاسين انظر P. Privat (1930) pp. 102-103

والاموات عن نطاق القرية الخ . ما اعتبره المؤلف من مميزات الذهنية البدائية .

الطبقة الثانية : وتتكون من عناصر جاءت مع الميلانيزيين او البابو ذلك ان اهل ميلانيزيا يقسمون عادة ، لما بينهم من اختلافات ظاهرة الى جنسين ثانويين :

أ - الميلانيزيين بمعنى الكلمة نسبة الى ميلانيزيا Mélanésie اسم المنطقة التي يقطنونها بأوقيانيا (وهو مشتق من melas اى اسود ، ويعنى اذن جزر السود) وهم سود ، غير انهم يختلفون عن سود افريقيا بشعرهم المجعد او القط وببشرتهم التي لها لون الشوكولاته وببروز الفكين ، ووجههم عريض وانفهم مستقيم او مقعر . ويجهل اصلهم ، فلما انهم جنس مختلط مثل الكاليدونيين او انهم انتشروا بعد جنس الاستراليين في غرب المحيط الهادى بعد ان طردوا هم كذلك من آسيا ثم اندونيسيا ، ووجدت آثارهم في ماليزيا والهند والهند الصينية ومدغشقر وبعض مناطق امريكا .

ب - البابو (من الكلمة البولينيزية Papua اى جعد الشعر) وهم اشد سوادا من الميلانيزيين الآخرين ، ونوو وجه مستطيل وانف معقوف . ومن مميزات البابو الثقافية انهم يسكنون دورا كبرى وقيمون حفلات التلقين Initiation للشباب من الذكور والاناث ، ويجلسون مقربين بخلاف الميلانيزيين الآخرين الذين يجلسون القرفصاء . ويطلق اسم البابو على سكان غينيا الجديدة خصوصا . ويرى البعض انهم جنس آخر غير الميلانيزيين ،

وربما كان في هذه الطبقة كذلك البولينيزيون الذين يعرفهم البعض بقامة طويلة ورأس مستطيل ووجه عال وانف رقيق وبشرة ذات سمرة مشرقة . ويعدون غالبا من الجنس الابيض ، ولكن ملامحهم تدل على انهم جنس خلاسى خليط من الصفر والبيض والسود ، ويسكنون جميع جزر بولينيزيا وميكرونيزيا التي امتزجوا فيها بالميلانيزيين ، فظهر ذلك في قتامة بشرتهم وقصر قامتهم . فكل ما هناك اذن وحدة لغوية وثقافية ، والخلاف كبير في اصلهم ، ويبدو انهم جاءوا من اندونيسيا حوالى العهد المسيحى . وكانت لهم في الاصل ثقافة عالية . وكان البحارة القدماء يسمونهم «بالتوحشين البيض» (1)

ومن عناصر هذه الطبقة الثانية استعمال القناع (ف 4 ق 6) ، واسطورة (بيدجونا P. Jeva) وظهور البعد الثالث والفصل بين الجثة والاله واتساع المكان الذى يسكنه الاحياء والاموات (ف 5 ق 1) .

(1) انظر . P. 9 (1943) M. L. ; pp. 494-495 (1958) Ch. Robequaim

ويحدثنا (لينارت) عن التأثير البولينيى (ف 7 ق 3) و (ف 8 ق 5) فيما يتعلق بالرئاسة المروية ذات الاصل السامى الاسطورى ، واستقد البعض القول بهذا التأثير : « هناك عناصر تفكر من الوجهة الثقافية ببولينيزيا ولكنها جاءت من احتكاك غير مباشر ، هو احتكاك الكانك بـ سكان جزر (لويولتى) Loyalty ، ولا يمكن ان تدل على هجرة بولينيزية » (1) .

الطبقة الثالثة : وربما اختلطت بها طبقات اخرى ، ويحتمل ان يكون فيها تأثير اندونيسى . وتظهر فى الارصفة المسقاة التى يزرع بها القلقاس (ف 5 ق 5) والنقش البارز تماما Ronde Bosse (ف 2 ق 1 و ف 4 ق 6) وعبادة الاسلاف (ف 4 ق 1 و ف 4 ق 7 و ف 6 ق 1) والشعبان الاله (ف 4 ق 1) وكذلك ، على غرار الطبقة الثانية ، وجود البعد الثالث والفصل بين الجنة والاله واتساع المكان (ف 5 ق 1) . ويوجد اثر هذه الطبقة ايضا فى بعض مفردات اللغة والعدد والضمائر الخ (ف 7 ق 3 و ف 9 ق 1) (2) .

وقد حلل (لينارت) فى دراسة نشرها بعد دوكامو (3) مختلف العناصر التى اقتبست بالتعاقب من الميادين السلاية والاستيكية واللغوية والاسطورية ، ورأى ان تتابع الهجرات الى كاليدونيا الجديدة كان كما يلى :

- (1) الاساس البدائى (الاسترالى والتاسمانى دون ريب) .

- (2) مجيء شعب صافى اللون مع ادوات بركانية وخزف ذى عرى وارجل
- (3) هجرة اناس ذوى لون قاتم ، اى الميلانيزيين مع الزراعة فى ارصعة وادوات الحجر الصلب والكوخ المستدير .

- (4) طبقات احدث من ذلك واقل اهمية . وهى هجرة البابو التى بدل عليها القناع وبعض الملامح الفيزيائية عند الكانكى الحالى ، ثم التأثير البولينيى .

(1) A. Leroi-Gourham et J. Poirier (1953) II, page 734
(2) استنجد المعمرون باليد العاملة من آسيا على الخصوص . وبلغ عدد الجافانيين تسعة آلاف نسمة سنة 1945 التى لم يكن يتجاوز فيها عدد الكانك عشرين الفا ، وقد امتزجوا اكثر من غيرهم بالاهليين ولا يشير المؤلف الى تأثيرهم الدينى الا اشارة عابرة فى (ف 4 ق 4) .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك ان الفرنسيين نفوا الى كاليدونيا الجديدة بعض رجال القبائل الجزائريين بعد ثورة سنة 1871 . انظر

A. Huetz de Lemps, (1963), pp. 42 53-4

(3) M. L., (1951) pp. 304-14

ويعتبر J. Avias تبعا لنظريات امريكية ان العناصر السلالية التى تكون قبائل الكاناك هى :

(1) عنصر تاسمانسى

(2) عنصر aīnoide جاء بعد الاول منذ الفين او ثلاثة آلاف سنة من منطقة من الصين تعيش فى العهد الحجرى الجديد .

(3) عنصر ميلانى Mélandoïde جاء من غينيا الجديدة والجزر التى تتصل بها .

(4) عنصر بولينيزى (1) .

وقصارى القول ان (لينارت) يريد ان يبين اننا نستطيع ان نصل عند الكاليدونيين على الخصوص الى العنصر البدائى الذى يمكننا من فهم الذهنية البدائية حقا . وقد تأثر فى ذلك بشيئين اثنين :

اولا — ما يراه العالم السويسرى (سارازان) = Sarasin .
كما سبق من ان المجموعة الميلانيزية الجنوبية التى يدخل فيها عنده الاستراليون والتاسمانيون المقرضون والكاليدونيون تولدت من اصل سابق على انسان النياتدرتال الذى عاش فى اواسط العصر الحجرى القديم .
ويختلف بذلك اصلها عن اصل الانسان الحالى ، وهذا ما يفسر ان فى نظر البعض بدائيتها . ولا يختلف امرها عند القائلين بانها من نسل انسان النياتدرتال ذاته ، هذا الانسان الذى بقى حيا بأوقيانيا وامريكا وافريقيا ، اى فى هذه الشعوب المعروفة بالبدائية بعد ان انقرض فى باقى مناطق العالم .

ثانيا — ما يقوله (مارسل موسى) من ان الاستراليين وحدهم يستحقون اسم البدائيين بوصفهم بقايا من العصر الحجرى القديم ، اما المجتمعات الامريكية والبولينيزية فتعيش فى العصر الحجرى الجديد وتمارس الزراعة ، بينما المجتمعات الافريقية والاسيوية قد تجاوزت العهد الحجرى وصارت زراعية وتربى الحيوانات الداجنة ، ويستحيل ان ان تجعل فى مستوى واحد .
ولهذين الاعتبارين حاول (لينارت) فى بوكامو ان يصل الى الطبقة الاساسية العتيقة فى ثقافة اهل كاليدونيا الجديدة ، وهى الطبقة التى ترجع الى الاستراليين ، ويميزها مما علق بها من تأثير الطبقتين او الطبقات التى انضافت اليها . وفى هذه الطبقة الاساسية اعتقد انه وجد مميزات الذهنية البدائية .

(1) A. Leroi-Gourhain et J. Poirier 1953) II, pp. 730-731

نقد : ان هذه النظرية التى ترجع البدائيين الى جنس غير الجنس البشرى الحالى متقيدة بالاعتبارات التطورية التى سيأتى انتقادها فى الملحق الاول ، ونلاحظ علاوة على ذلك انها لا تكفى فى جعل الشعوب المذكورة بدائية ، لانه لا بد لاثبات ذلك من برهن من جهة على ان الفروق بين هذه الشعوب فروق نوعية وليست عارضة ، ومن جهة اخرى على ان الفياترتاليين لم يختلطوا بغيرهم ، ولكن ليس على هذين الامرين برهان ، ثم ان التجارب اثبتت قدرة ابناء الشعوب البدائية على التكيف مع الحضارة الحديثة ، فليس هناك اذن قصور عرقى يمكن ان تفسر به بدائية بعض المجتمعات . وان (موسى) ينسب شعوباً اخرى مثل التاسمانيين والتودة Todas واهل جزر (اندامان) Andamans (1) . ثم ان (لينارت) يعتمد هنا على انعزال الكاليدونيين ، مع ان الانعزال لا يفسر كبير شىء . فقد يكون استقرار بعض الثقافات راجعاً لعنصر آخر غير الانعزال ، هو قلة عدد اهلها او بساطة التجهيز او قسوة الموطن الخ . وماذا نقول عن الشعوب التى وجدت فى ملتقى الطرق العالمية ولم تستفد من ظروف التغير المتاحة لها . ان الانعزال مفهوم عسير الاستعمال لانه لفظ نسبى ، فأمريكا لم تكن منعزلة ، لان قبائلها كانت متصلة ويؤثر بعضها فى بعض . وربما امكن ان نقول ان العالم القديم هو الذى كان فى عزلة . والدليل على ذلك ما حدث من تغير فى اوروبا بفضل اكتشاف امريكا ، ثم ان البحر ليس حاجزاً بالنسبة لجزر المحيط الهادى . والصحراء كذلك وسيلة للاتصال لا فاصل بين الشعوب « (2) .

ج - مميزات البدائيين :

يرى (لينارت) ان الذهنية البدائية اسطورية كما سيأتى بيانه . ولكنه ينسب داخل دوكامو الى هذه الذهنية عدداً من المميزات التى نص عليها (ليفى برول) و (فان درليو) وغيرهما ، ونتحدث هنا عن اهم هذه المميزات واصولها :

1 - عدم التفريق بين الذات والموضوع :

ان الكاليدونيين فى نظر (لينارت) كعامة البدائيين الذين يخلطون على غرار الاطفال بين الذاتى والموضوعى . فقد اكدت سيكولوجيا الاطفال تأكيداً

(1) G. Gurvitch (1963) II, pp. 424-426

(2) Herskovits (1967), pp. 180-181

لم يكن منتظرا فكرة الفيلسوف الالماني (فخته) Fichte « ان الانا يبين ذاته بأن يباينها باللا انا » . ذلك ان السيكلوجيين متفقون على ان الطفل يعيش ، في المرحلة الاولى بعد الولادة ، حالة خلط بين الشعور وموضوعه ، بين اناه والعالم . فلا يوجد عنده انا ولا انا ، وانما هى حالة شيعوع واختلاط بين ما هو من الخارج وما يأتى من الباطن . وهذا ما سماه (بياجى) J. Piaget بالتلفيقية Syncretisme (وميرلوبونتى) Merleau-Ponty بما قبل التواصل . وفرويد S. Freud بالترجسية الاولى . فاذا ما كانت الطفولة مهية لحياة الكبر فان فيها كذلك ميلا الى الرجوع القهقرى ، اى رغبة فى العودة الى احضان الام . وتتجلى لدى البدائى اكثر من المتحضر هذه الرغبة فى العودة الى عدم التمييز بين الذات والموضوع .

وقد كان للفينومينولوجيين (هسرل Husserl واتباعه الوجوديين) ولاصحاب نظرية الشكل (الجشطالت Gestalt) النصيب الاكبر فى التهيء لهذا الاتجاه . فالفينومينولوجيا تقوم على اعتبار انه ما من شعور الا وهو شعور بشيء . ووجود الالانا يصحب ان مباشرة الشعور به . وبين الجشطالتيون ان التفكير اجمالى لا يتعلق الا ببنيات عامة وبأشكال ، فتفكير الطفل ان يشمل كلا من الذات والموضوع فى وحدة لا تنقسم .

وينقل (ليفى برول) قول احد الاثنوغرافيين « ان الخلط الاعظم ، فى تفكير غير المتحضرين ، هو الخلط بين الموضوعى والذاتى » . الا انه يلاحظ ان هذا الحكم لا يبين لنا بيانا صادقا حالتهم الذهنية ، فالتقابل القوى الذى يوجد عندنا بين الميدانين المذكورين لا يوجد عندهم ، اذ ان ادراكهم متجه اتجاها مغايرا وما نسميه نحن واقعا موضوعيا هو ، فى ادراكهم ، خاضع غالبا لعناصر غيبية لا نستطيع ادراكها ونسميها اليوم ذاتية . ويحفرنا كذلك من الاخطاء التى يمكن ان نتعرض لها اذا ما اردنا ان نعتبر البدائى كطفل « لا يجوز لنا ان نفسر بادية ذى بدء نشاط البدائيين العقلى بأنه صورة بدائية من نشاطنا وانه يكاد يكون صبيانيا ومعتلا » ولهذا لا نستطيع ان نقول ان ذهنية البدائيين صبيانية . والا انكرنا تدخل العنصر المجتمعى فى تكوينهم وكل ما فى الامر ان الثقافة البدائية تعمل ، كما يرى (ليفى ستوس) Lévi-Strauss لتحقيق انسجام بين الموضوعى والذاتى ، انسجام هو من جملة الامكانيات التى فى ذهن الطفل : بينما تعمل الثقافات ذات الزععة العقلية لتمييزهما . وبهذا المعنى لا يوجد كما اعتقد البعض تواز بين البدائى

والطفل . فالاول تصوغ ذهنه تربية تحمل طابع حضارة الاسلاف ، اما الثانى
فمقيد بنموه البيولوجى (1) .

2 - ندرة المفاهيم العامة :

يرى (ليفى برول) ان الالفاظ الكلية التى تدل على المعانى انعامية
مفقودة تقريبا فى لغات المجتمعات البدائية ، ويقول عن الذهنية البدائية
« ان المعانى الكلية قليلة فى تفكيرها ولغتها . وربما يسهل علينا بذلك قياس
المسافة التى تفصل عنا هذه الذهنية » (1960, page 50) ، ويعتبر ان
التطورات الجماعية مثل (المانا) Mana هى التى تقوم ، فى ذهنية المجتمعات
الدنيا ، الى حد ما مقام المفاهيم العامة جدا

ويؤكد (لينارت) فى كتبه هذا الراى ويقول « ان الكانك لم يصنفوا
معطيات التجربة الحسية ولم يكونوا عموميات (1930, page 159)
ويعتمد اقواله (ليفى برول) فيفكر ، عن البدائيين ، انهم لا يبالون بالتناقض
وذلك لانهم يملكون مفاهيم قليلة ، وليست منظمة كما هى عندنا (2) » واقول
ايضا مع (لينارت) ان التفكير الاسطورى ... ليس مفاهيميا ، فهو لا يزيد
على جعل الاشياء جنبا الى جنب ، اى انه لا يصنفها » (3) .

اما (دركايم) فيرفض ان يرى فى التفكير المفاهيمى نتاجا لثقافة متأخرة
ويعتبر ان الانسان الذى لا يفكر بالمفاهيم ليس بانسان ، لانه ليس بكائن
مجتمعى ... واذا ما امكن ان يدافع البعض عن النظرية المعاكسة فقد جاء ذلك
من تعريفهم للمفهوم بمميزات ليست جوهرية فيه .

و (ليفى ستروس) ايضا لا يقبل هذا الزعم : « اولع الناس زمنا
طويلا بذكر هذه اللغات التى تعوزها الالفاظ المعربة عن المفاهيم ، مثل مفهوم
الشجرة او الحيوان ، مع انه يوجد فيها جميع الكلمات اللازمة لاحصاء
الانواع والفروق . ولكنهم ، عند ما يذكرون هذه الحالات ليدعموا بها ما يزعم
من عدم قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، ويغفلون اولا فكر امثلة اخرى
تدل على ان كثرة الكلمات المجردة ليست وقفا على اللغات المتقدمة وحدها .»

(1) J. Cazeneuve (1961), pp. 163-172 ; Lévi-Strauss (1949) pages 120-4.

L. B., (1951) page 55 ; (1960) page 20 ; J. Piaget, « La Connaissance de l'Intelligence Chez l'Enfant » 1938.

وكذلك د . ك (ف 2 ق 3) و (ف 5 ق 1) مثلا والمدخل (ق5ب).

L. B., (1935), page XIII (2)

L. B., (1949) page 72 (3)

ولا ريب في ان (ليفى ستروس) عند ما ابرز انه لا تنساقض بين « التفكير المتوحش » والتفكير العقلى ، لم يرد ان ينكر ما هو ظاهر من فرق ، في الدرجة لا في الطبيعة ، بين هذين التفكيرين . واذا ما كان حقا ان (ليفى برول) قد بالغ غالبا فيما قاله عن فقدان الادراك التجريدى في الذهنية البدائية فحق كذلك ان هذه الذهنية ، كما قال (ليفى ستروس) ، اقرب الى المحسوس واقل تجريدا من عقليتنا ، فهم يستعملون لفظا لكل مظهر من مظاهر الاشياء ، ففي احدى القبائل الاسترالية يستعمل الناس الفاظا مختلفة للدلالة على العمل حسب كونه جرى في الصباح او المساء او الليل . وكذلك يستنجد التفكير البدائى اكثر من غيره بالرموز ، فيبدل على الشيء بغيره او يقوم عنده الجزء مقام الشيء كله ، وهكذا تلعب الرموز دورا اساسيا في اعمال السحر والطقوس الدينية (1) .

3 - العجز عن التصنيف :

يرى (لينارت) ان الكناك عاجزون عن تصنيف الاشياء : ويستشهد (ليفى برول) Lévy-Bruhl بذلك كما قدمنا آنفا .

وقد بين (ليفى برول) من قبل ان التفكير المنطقى يحاول ان يتوافق في تصنيفاته اكبر توافق ممكن مع النظام الموضوعى . اما بالنسبة للبدائيين فان المميزات التى نسميها موضوعية مميزات ثانوية اولا اهمية لها الا كعلامات وكحاملة للخواص الغيبية Mystiques . ان تصنيفاتهم خاضعة لقانون المشاركة (2) .

ويرجع الفضل في بيان ما للتصنيفات البدائية من مميزات مغايرة لمميزات تصنيفاتنا المنطقية الى (دركايم) و (مارسل موس) (3) . فقد بينا ان البدائى يجمع بين الاشياء المختلفة عندها ، ويفرق بين الاشياء التى هى من نوع واحد ، فالزونى Zuni الذين هم من القبائل الهندية الامريكية يعتقدون وجود مشاركة قوية بين الريح والهواء والحرب والشتاء واللون الاصفر . وانه في مقابل ذلك لا صلة بين الهواء والنار او بين الصيف والشتاء

(1) انظر Lévi-Strauss (1962), pp. 3, 294 ; Durkheim (1912), page 626 ; J Cazeneuve (1967), page 343.

وكذلك د . ك نهاية (ف1) و (ف2ق1و2و3) و (ف4ق4) و (ف7ق3) .

(2) L. B., (1951), pp. 138-139

(3) Durkheim et Mauss, (1901-1902), pp. 1-72 و د . ك (ف5 ق4)

ان هذه التصنيفات البدائية ليست بدون تشابه مع التصنيفات المستعملة لدى الشعوب المتقدمة في الثقافة . بل انها مرتبطة بالتصنيفات العلمية « فالاشياء تربطها علاقات محددة ، وتشكل مجموعة واحدة ، ولها كما للتصنيفات العلمية غاية نظرية ، اى انها ليست لتسهيل العمل ولكن لفهم ما بين الكائنات من علاقات (1) . ويردد ذلك (ليفى ستروس) قائلا : « ان التصنيفات الاهلية ليست فقط منهجية وقائمة على معرفة نظرية ذات هيكل متين ، بل قد تكون مماثلة من وجهة صورية للتصنيفات التى ما زالت مستعملة عند علماء الحيوان وعلماء النبات » (2) .

4 - الوجدانية :

كشف (ليفى برول) عن دور الوجدانية في الذهنية البدائية . وقال عن هذه الذهنية : « ان تصوراتها الجماعية هي دائما في جانب كبير منها ذات صبغة انفعالية » وتبعه (لينارت) في ذلك ، فهو يرى ان الاوقيانيين اعطوا الاولوية دائما للجانب الوجدانى من الحياة ، وخصص الفصل الاول من بوكامو لبيان وجدانية التفكير عند الكاناك الذين يعتقدون ان الافكار تتصاعد من الاحشاء ، ولذا قال عنه (ليفى برول) في دفاثره : « ويؤكد مثلى على نصيب العنصر الانفعالى في التفكير البدائى » .

وينكر (ليفى ستروس) ان يكون « المتوحش » ذا شعور تهيم عليه الوجدانية ، فتفكيره « يعمل عن طريق الذهن لا عن طريق الوجدان » . ويظهر ان الذهنية البدائية لا تنتج تفكيرا وجدانيا خالصا ، ولكنها لا تعمل لتخليص الانطباعات المباشرة من كل ما يرجع للوجدانية ، بينما الذهنية المسماة بالعصرية تسعى بالتدريج الى الموضوعية Objectivation اى الى تجريد المعرفة والواقع الذى تبنيه وتقنيه من هذه العناصر الوجدانية (3) .

5 - التناقض :

اشرنا في الملحق الاول الى ان (ليفى برول) وصف الذهنية البدائية

(1) Durkheim et Mauss ibid. p. 66

(2) Lévi-Strauss, (1962), page 59

(3) انظر د . ك (ف4ق4و7) و (ف7ق3) و (ف9ق5) و (ف12ق3)

L. B., (1949), page 140 ; (1960), page 50.

Lévi-Strauss, (1962), pp. 59, 178 ; J. Cazeneuve, (1961), pages 85-86.

بأنها قبل المنطق *Prélogique* ، ويعيب (لينارت) في بداية **دوكامو** على استاذة هذا الوصف ، ولكنه بعد ذلك في نهاية الفصل الثالث بمناسبة حديثه عن مفهوم الميت عند الكانك يبين ان هؤلاء لا يحسون بمبدأ التناقض ، فلا تعارض عندهم بين الحي والميت ، لان الموت لا تعنى عندهم تلاشى الكائن ، كما يعود (ف 12 ق 4) الى التصريح بأن مبدأ التناقض معيار للذهنية العقلانية . وهذا ما صنعه ايضا فيما كتبه عن ديانة البدائيين ، واطلع عليه (ليفي برول) بعد ان عدل عن قوله بقبول البدائيين للتناقض فلاحظ تشبث (لينارت) بهذا المميز ، وقال عنه : « انه لا يشك في ان العادات الذهنية عند البدائيين لا تختلف عن عاداتنا الذهنية . ويذهب الى حد القول بأن مبدأ التناقض يحقق هنا . والى حد انه يستعمل كلمة ما قبل المنطق » .

« ولكي اتفادى سوء انتفاهم الذي جر على كثيرا من المتاعب لا استعيد الموقف الذي استحمده (لينارت) ، وانما اؤكد ما اصلحته منه ، واؤكد مرة اخرى ان بنية العقل المنطقية واحدة عند جميع الناس ، وان البدائيين يرفضون مثلنا اتناقض عند ما يلاحظونه ، غير اني اقول مع (لينارت) انهم في هذا الميدان الفسيح ، ميدان ما فوق الطبيعة لا يلاحظونه على وجه العموم ولا يستكرونها » (1949, pp. 72-73)

واكن دراسة الثقافات البشرية دراسة مقارنة قائمة على الاتصال المباشر بعدد من الشعوب تبين ان جميع الشعوب تفكر طبقا لبعض القضايا التي تقتنع بها اقتناعا كبيرا ، ويقوم منطقها بالتالى على هذه المقدمات . ان الاستدلال عند افراد هذه الشعوب استدلال محكم ، ولا نستطيع رفض نتائجهم الا برفض مقدماتها . ولهذا صار (ليفي برول) يتحدث عن « التفكير البدائي » بدل « المنطق البدائي » ، وقد شعر بذلك من قبل (جيمس فريزر) Frazer ، بل انه اعتبر ان منطق البدائيين ادق من منطقنا ، لانهم يعتقدون وحدة قوانين الفكر وقوانين العالم ، وحاول (ليفي ستروس) ان يبين ان الذهنية المتوحشة منطقية مثل ذهنتنا . ولاحظ ان جميع الامثلة تشهد بوجود فكر متمرن على جميع العمليات النظرية عند المتوحشين (2) ، ثم ان جميع الناس ، بما فيهم « المتحضرون » ، يفكرون احيانا على الاقل

(1) ظن (ليون جوتيه) ان الجمع بين المتناقضات يميز العقلية العربية و « ياخص جميع امور العالم العربي وشؤونهم وزعم انه قال بذلك قبل ان تظهر كتب (ليفي برول) انظر ليون جوتيه ، **المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية** ، ترجمة محمد يوسف موسى ، مصر 1955 ص 12 — 13 .
(2) Lévi-Strauss, (1962) pp. 57 et 355

بهذه الطريقة التي سميت قبل المنطق « . وما اقل الناس الذين يفكرون طبقا لقواعد التفكير العامى ، اى بالانطلاق من انعلل المحصة موضوعيا بالرغم من اعتزازهم بذلك . والعلماء انفسهم يخرجون من مخابرههم ويستخدمون اشكالا اخرى من الاستدلال فيتحدثون عن الحظ وما اشبه ذلك (1) .

6 - الواقعية الذهنية :

يرى الكاناكى العالم ، حسب (لينارت) ، فى بعدين اثنين ، لانه لم يستخلص البعد الثالث ، اى انه يجهل العمق . ولهذا يعجز الفنان عن ابراز العمق فى تماثيله التى تجعل فى قمم الاكواخ او تنقش فى عصى الخيزران . ويضع سطوح الجسم بعضها الى جانب بعض ، فيجعل قرصا فوق الرأس ليصور به القفا وهكذا (انظر بداية الفصل الثانى من دوكامو) . فالفنان الكاناكى اذن فى نقشه كالأطفال الذين يضيفون فى رسومهم الاجزاء الخفية من الاشياء المرسومة ويجعلونها فى مستوى الاجزاء الظاهرة للعين ، لانهم ينظرون نظرة ذهنية ، فيسقطون على سطح واحد كلا من السطوح المبصرة والسطوح التى يعرفون بأذهانهم وجودها او يظنون وجودها ؟

ان رسوم الاطفال تكشف عن واقعيتهم الذهنية التى تسبق الواقعية البصرية . وذلك ايضا نفس السير التاريخى الذى يتبعه تطور الفن . وقد لاحظ (لوكى) Luquet ، فى دراساته لفن ما قبل التاريخ ، هذه الواقعية الذهنية التى تقود صاحبها الى « ان يصور من الشيء ، لا ما تراه العين ، ولكن ما يعرفه الذهن عنه » ولذا كان الرسم ، مثل اللغة ، تعبيرا عن مميزات تفكير الاطفال والبدائيين .

ولاحظ (بير ميتى) P. Métais ان (لينارت) لم ينتبه دون ريب الى اثنتى عشر تمثالا وجدت فى مختلف مناطق الجزيرة ، وهى موضوعة فى الطابق الاول من متحف (برنهايم) Bernheim فى (نوميا) Nouméa عاصمة كاليدونيا الجديدة منذ سنين ، ولا تقل اقدمية عن التماثيل التى تعلو قمم الاكواخ . وينبغى ان تدرس وتثبت صحتها ، وهى تبين ان الاهلى يعرف تحت الاجسام فى شكل احجام واقعية غير متقنة ، واذا ثبت ذلك لا يكون السهم الذى يعلو الاكواخ سوى « اسلوب » فى النحت . ثم ان الاسلوب الموجود فى القبائل المجاورة لكان الملاحظة المذكورة مختلف عنه (3)

(1) Herkovits, (1967), pp. 64-66

(2) انظر M. L., (1953), pp. 100 et 110 ; (1947 a) pp. 43-44

G. H. Luquet. 1926 pp. 43 et 44 ; P. Métais (1961) p 62.

7 - المشاركة :

حاول (ليفى برول) في جميع كتبه ان يبين اهمية المشاركة Participation ولكن صعب عليه الاحتفاظ بها بعد ان تخلى عن معارضة الذهنية المنطقية بالذهنية البدائية وربما كان ذلك لانه لم يفكر في ادماج المشاركة في النظام العام الذى تشكله المعتقدات او « الفلسفة » البدائية او ما يسمى (فيلتا نشونج) Weltanschauung ولكنه انتبه الى اهمية ذلك عند ما كتب **مفاته** . (انظر د . ك نهاية الفصل التاسع) . فقد كان الاثنولوجيون يتحدثون عن المعتقدات البدائية ، كل معتقد على حدة ، مع انها لا معنى لها الا بارجاعها الى مجموع اوسع ، هو نظرة الجماعة البشرية التى تتبنى هذه المعتقدات الى العالم والمجتمع . فكان لا بد من مرور زمن طويل قبل ان يعترف الاثنولوجيون بأن « للبدائيين » نظاما فكريا متكاملًا له منطقته الخاص ، وبه يفسرون كل مؤسساتهم وتصرفاتهم (1) . وقد ظهر هذا التجديد فى الاثنولوجيا الفرنسية مع ابحاث (لينارت) الذى بين كما سنرى ان حياة وعمل الانسان والمجتمع يرتكزان على التفكير الاسطورى ، وكذلك ابحاث (مارسل جريول) M. Griaule الذى احس بها للنظريات الاهلية من تناسق عظيم ، وهى نظريات تتبلور فى فلسفة متعلقة بالمعالم . وقد توصل اليها عن طريق الاساطير والطقوس ودراسة العلاقات بينها ومظهرها الرمزي ، ولم يتردد فى مقارنتها بأكبر المذاهب الفلسفية الغربية والشرقية . كما ابرز ذلك ايضا (باستيد) R. Bastide الذى يقول اننا نحس احيانا عند ما نقرأ بعض ما كتبه (ليفى برول) او اتباعه انه يكفى ان يتصل شيئان او يتشابهان لكن تدخلهما الذهنية البدائية فى مقولة وجدانية واحدة ، وان المشاركة تستطيع ان تربط اى شىء بأى شىء ، مع ان المشاركة تقتضى اطارا سابقا وفلسفة متعلقة بالكون (2) ، فدراسة الاساطير والطقوس التى تتجلى فيها المشاركات دراسة مفصلة تبرز ان هذه المشاركات لا توجد الا داخل المقولات الثابتة من قبل . ويجب ان تربط بما سماه (دركايم) و (موس) بالنسبة لنيقات البدائية ، التى لا تخرج عن المنطق بالرغم من غرابتها ، فالمشاركة تربط الاشياء او الكائنات التى تسبح فى تيار ميتافيزيقى واحد ، وهذا لا يخالف فى شىء مبدا التناقض ، ان المشاركة تدل على طريقة فى ادراك العالم هى غير طريقة العلم الحديث ، فبينما الاولى تقوم على مبدا التماثل ، هذا التماثل الذى تفترضه هذه الذهنية مسبقا بين اشياء معينة كما فى مثال

(1) P. Mercier, (1966), pp. 192 et 193

(2) R. Bastide, de candomblé de Bahia, mouton, (1958), pp. 236-7

J. Cazeneuve, (1961), page 79

التصنيفات عند قبائل (الزوني) Zuni (انظر د . ك ف 5 ق 4) ، تعتمد الثانية على العمليات الاستقرائية . ان الاولى طريقة في ادراك الواقع عن طريق التصورات الاسطورية فهكذا تصنف قوات بينما العلم الحديث يصنف كائنات ، ولذا ينبغي في رأى (لينارت) ان تعرف المشاركة بأنها اسطورية، لا بأنها غيبية كما صنع (ليفى برول) (1) .

8 - المكان الكيفى :

يبين (لينارت) ان المكان عند الكناك كيفى يتحدد بمحتواه الاسطورى، فالمكان عندهم هو الذى يوجد فيه كائن ذو وظيفة . والذى يعين هذه الوظيفة هو النظام المجتمعى الاسطورى ، ولذا كان المكان البعيد غير واقعى تقريبا ما دامو لا يحسون به بوصفه مكان حضور اسطورى ، اى مسكنا لاحد الكائنات الاسطورية .

ان المكان المعاش اذن عند الكناك عينى وملئ بالكيفيات وغير متجانس على خلاف المكان الفارغ الصورى الذى يتصوره العقل وتدرسه الهندسة . وهذا ما بينه (دركايم) و (موس) M. Mauss و (ليفى برول) كذلك من قبل . فقد قال الاولان : « ان المكان بالنسبة الينا مكون من اجزاء متشابهة فيما بينها ، ويمكن ان يحل بعضها محل بعض اما بالنسبة لعدد من الشعوب فالمكان يختلف حسب المناطق ، فلكل منطقة قيمتها الوجدانية الخاصة ، لانها راجعة بسبب عواطف مختلفة الى مبدا دينى خاص ، وبالتالي ذات مزايا خاصة بها وتميزها عن كل منطقة غيرها » (2) كما بين (ليفى برول) ان المكان عند اصحاب الهندسة وكذلك في تصوراتنا العادية متجانس ويبدو لنا كستار خلفى لا يتأثر بالاشياء التى ترسم فوقه ، كما ان حدوث الظاهرات في ناحية من المكان لا يهم فى شىء هذه الظاهرات . وانما يسمح لنا فقط بتحديد موقعها وفي الغالب بقياسها . بينما يظهر المكان للبدايين مليئا بالكيفيات . فلمناطقه مزايا خاصة . كما تشارك هذه المناطق فى القوات الغيبية التى تظهر فيها . ان البدائى يحس بالمكان اكثر مما يتصوره . وتتميز مختلف الاتجاهات والمواقع فى المكان بعضها عن بعض من حيث كيفياتها (3)

-
- (1) انظر J. Cazeneuve (1961), pp. 78-82 بما سيأتى عن
اسطورة الوحدة . وكذلك د . ك (ف2ق2، 3) و (ف5ق1) و (ف12ق8)
(2) Durkheim et Mauss, (1901-1902), page 70
(3) L. B. (1906), pp. 91-92

ويوضح (لينارت) ضيق المكان عند الكناك في (ف4ق2) ، وتطبق تقسيم المكان مع التقسيم المجتمعي (ف5ق4) ، ونظام الميدان المجتمعي الاسطوري في بداية الفصل السابع و (ق5و6) منه ، ثم يبين في الفصل الاخير ان عجز البدائيين عن المفاهيم تابع لضعف مفهومى المكان والزمان عندهم . ويزول هذا العجز بقدر ما يقل هذا الضعف (ق4) ، كما يرى ان ذهنيته لا تبقى اسطورية عند ما يتسع المكان (ق5) .

9 - الزمان الاسطوري :

خصص (لينارت) فصلا لدراسة الشعور بالزمان عند الكناك ، وتلتقى نظريته مع الافكار المعروفة في هذا الميدان عند (هوير) Hubert و (ليفى برول) و (فان درليو) .

ان الزمان يبدو لنا وكأنه كم متجانس ، اى يمكن قياسه وتقسيمه الى ما لا نهاية له من الاجزاء المتماثلة والمتتابعة باطراد كامل . فأذهاننا تدرك الظاهرات في فترات محدودة يمكن قياسها ، اى ان الزمان عندنا قد اتخذ صبغة مكانية Spacialisé كما قال (برجسون) Bergson لان الديمومة الحية ، اى الزمان المعاش في حياتنا العميقة ، قد امتزجت بالمكان ، فأصبحنا نتصور الزمان كواقع في ذاته مستقل عن محتواه .

اما بالنسبة للبدائيين ، كما بين ذلك (موسى) M. Mauss و (هوير) Hubert (1) فالزمان ليس كما خالصا ، فهم يحسونه من حيث صفاته ، ولا يتصورونه بخصائصه الموضوعية ، ولهذا يميزون بين الزمن السعيد والزمن النحس مثلا . « ان اجزاء الزمان ليست بدون علاقة بما يمكن ان يقع فيها ، ولكنها تجتذبه او تدفعه .. ومن هنا جاءت التحريمات Tabou المتعلقة بالزمان » وما قلناه عن الايام يصدق كذلك على الشهور التى لكل واحد منها بالنسبة لغيره نغمة خاصة وكيفية ثابتة تجعل له فردية حقيقية . فلا جزاء الزمان ، وللزمان عموما ، صفات او انها قابلة لهذه الصفات » .

« ثم ان اجزاء الزمان المتعاقبة ليست في نظرهم متجانسة . فالاجزاء التى تظهر لنا متساوية في المقدار ليست متساوية عندهم بالضرورة ولا متعادلة Equivalente فالاجزاء المتجانسة والمتعادلة هى الاجزاء التى تعد متماثلة بسبب موقعها في التقويم » ولذا يدوم الزمان السعيد الكبير عندهم 19 يوما والصغير 7 ايام ، وبينهما اسبوع نحس ، وهو زمان عطلتهم .

(1) Hubert et M. Mauss, (1909)

ويلتقي هذا الزمان الاسطوري اذن مع الزمان البرجسونى ، اى الديمومة *durée* التى تتألف من صور غير متساوية فى التوتر ، اى حالات غير متجانسة يذوب بعضها فى بعض ويحس بها الشعور مباشرة . انها الديمومة التى لا تتميز عن تتابع حالات شعورنا عند ما ننساب مع اناسا العميق .

ان الزمان الاسطوري غير متجانس ولكنه متقلب ولا يتحرك كحركة عقربى الساعة ، ولكن مثل اللحن . وليس زمانا — مكانا ، ولكنه ديمومة حسب تعبير (برجسون) . وعند ما تقول الاسطورة « كان فى يوم من الايام » فان اليوم لا يدل على الزمان دلالة يمكن ان نعبر عنها بيوم كذا من شهر كذا فى ساعة كذا . ولهذا قال (كاسيرير) Cassirer عن هذا الزمان انه ليس « الآن » فقط ، اى ليس مجرد لحظة منعزلة من الزمان الحاضر ، ولكنه كما قال (ليبنتز) Leibenz مشبع من الماضى وحامل بالمستقبل (1) ويرى (برجسون) اننا لو استطعنا ان نتخلص من الزمان المصطبغ بالمكان الذى هو زمان الساعات الدقاقة لعشنا فى زمان حاضر دائم .

وهذا الزمان البدائى يسميه (كاسيرير) Cassirer « الزمن البيولوجى » فالانسان فى العالم البدائى والعالم القديم يعتبر ان فترات حياته متباينة فى جوهرها ، وان فترات الزمان فى الطبيعة تدل مثل تعاقب الفصول على حياة مماثلة للحياة البشرية فى سيرها . فتجربة الزمان عنده مرتبطة بايقاع حياته وحياة الطبيعة . وان كلمة Hora اى الساعة باللاتينية ، لم تكن تعنى فى الاصل ساعة فلكية ، ولكن شخصا حيا هو الربة التى تأتى حاملة فى يدها ثمارا وازهارا وتعطى خيرات الحصاد . ان الزمان ، بمعنى الكلمة البدائى ، هو تيار الوقائع حيث يكون التيار اقوى » (2) .

وهكذا الزمان عند الكائناكى كفى يتحدد بمحتواه ، فهو عبارة عن مدة معينة لعمل معين مجتمعى او دينى . وتختلف هذه المدة قصرا او طولا . فاذا لم ينته العمل فى مدته اضيف لها يوم آخر . فمثل الزمان عنده كمثل المكان الذى يتحدد عنده ايضا بالكائنات التى تعيش فيه .

(1) انظر Van der Leeuw, (1940), pp. 96-97

ويقارن هذا مع « الحبينونة » التى تشكل حسب الشخصانية الواقعية، الوحدة العليا بين لحظات الزمان الثلاث .

انظر M. A. Lahbabi, « De l'Etre à la rersonne », 1954, pp. 133-146

(2) Van der Leeuw, (1940), p. 99

ان الزمان عند البدائيين اذن عيني ، ولا يعرفون الزمان المجرد .الذى نستخدمه الرياضيات والفيزياء . ولذا يعبر الكناكى عن الزمان بصور ورموز تدل على عجزه عن التجريد .

وكذلك لا يعرف البدائيون الزمان الذى يشكل اطار التاريخ ، اى لا يتصورون زمنا تاريخيا واحداثا تاريخية لا توجد الا مرة واحدة ولا تعود ، فهم يحولون هذه الاحداث الى وقائع اسطورية ، ويدمجونها فى الزمان الاسطورى . « فأحداث الاساطير تجرى ، فيما يبدو ، خارج الزمان . ولكن جميع الميثولوجيات حاولت ان تدمج هذه الاحداث الازلية فى سلسلة التاريخ ، فجعلتها على وجه العموم فى بداية الازمنة وحيانا فى نهايتها . ولهذا كانت الاساطير دائما اساطير اصل Mythes d'Origines او اساطير اخروية Eschatologiques لانها تفسر اصل او نهاية الاشياء ، لا لان ذلك وظيفتها الاساسية ، ولكن لانها فى الزمان ... ان الاساطير تميل فى كل مكان لان تصبح تقاليد متعلقة بأصل المجتمعات التى تنتجها ... فتبين اصل الانسانية او القبيلة او الامة وأصل الالهة وأصل الطقوس » (1) ذلك أن الواقعة الاسطورية حدثت ، حسبما يعتقد البدائيون ، فى الزمان الذى يستمد منه كل زمان مغزاه ، ويعطى لكل واقعة مغزاها . « ان هذا الزمان الاصلى نموذج لكل الازمنة ، فما حدث يوما يتكرر بدون انقطاع ، ويكفى ان نعرف الاسطورة لفهم الحياة ... وبديهي ان هذه الطريقة الاسطورية فى النظر الى الحياة طريقة لا تاريخية ، اذ لا يحدث فى الحقيقة اى شئ ، لان كل ما كان فى البداية وحدث ذات يوم يتكرر » (2) وتستعمل عدة وسائل لحياء زمان الاسلاف الامجاد ، فيكتفى احيانا بسرد الاساطير ، لان حكايتها تكفى لكى يتكرر الفعل الذى تذكر به ، ويلجأ احيانا الى التمثيل المسرحى ، او بالخصوص الى الطقوس والتقاليد . فالبدائي مثلا يخرج لكى يجول عند ما يأتى الليل ، وما جولانه سوى نظير لتجوال اصيلى قام به اول مجتال ذات يوم فى الزمان الاسطورى (3)

وقد درس (ليفى برول) مميزات هذا الزمن الاسطورى الكبير عند الاستراليين والبابو Papou . وكل قبيلة تسميه باسم خاص ، وتعنى هذه الاسماء غالبا فى آن واحد الحلم والشئ الغريب او العجيب .

ان هذا الزمان الاسطورى نموذج للعالم اليومى ، وفى ذلك شبه بالنظرية الافلاطونية التى تقابل عالم المحسوس بعالم المعقول ، وتجعل الثانى

(1) Van der Leeuw (1940). p. 100 et 101

(2) Hubert et Mauss (1909). p. 192

(3) انظر بوكامو (ف 10 ق 2) .

منهما نموذجا للاول . ويتجلى الفرق بين الفكرتين في اننا نستطيع ان نعرف النموذج الاسطوري مباشرة في هذا العالم المحسوس ، بينما لا نستطيع في نظرية افلاطون ان ندرك المثل الا عن طريق التفكير الفلسفى . وقد بين (شول) P. M. Schul ان تلميذ سقراط هو الذى نقل الى المستوى الفلسفى هذه النظرية البدائية في ادراك الواقع (1) .

وكذلك يعيش الكاناكى في هذا الزمان الاسطورى بطقوسه واحتفالاته، وبالتالي بكثير من أفعاله اليومية ، واذا كانت الاحداث بالنسبة الى الغربى ولها موقع فريد في الزمان فانها ترتبط عند الكاناكى بحدث اسطورى اصلى وحالى دائما . ويبين لنا (لينارت) كيف انه عند ما يفقد الناس الاتصال الوثيق بالطبيعة يحل محل العلامات الطبيعية طقوس يرجعون اليها في معرفة اوقات الاعمال الفلاحية ، وهكذا يبدأ اعلاء التاريخ ، فلا يعدون الوقت ملائما بالطبيعة لعمل ما ، ولكن لانه تكرر للوقت الذى عمل فيه الكاهن او الاله نفس العمل (2) .

« ان الزمان عندنا خط مستقيم ، اما زمان البدائى فدورة » (3) . وبهذا كانت الاسطورة دائما حاضرة ، ويمكن ان نقول ان « ان الزمان بدون زمان هو زمان البدائيين » (4) .

والزمان ، عندنا كذلك متصل ، اما عند الكاناكى فمتفصل ، اى عبارة عن ازمئة مكانية متراسة او طبقات بعضها فوق بعض ، ويستطيع ان ينتقل الى اى واحد منها عند ما يشاء ، وبذلك يعيش في حاضر دائم ولا يميز بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وانما يحيط بمجموع ذلك في نظرة واحدة . فاذا حكى حكاية انتقل بذهنه الى زمان القصة التى يحكيها ، ويتحدث عن احداثها وابطالها وكائنها في الحاضر . فكان الزمان يجرى عنده في مستوى مكاني اكثر مما يجرى في مستوى زمانى . ويعيش الكاناكى في زمانه الحاضر وفي زمان طوطمه وزمان سلفه المؤله الخ وكان هذه الازمنة زمان واحد . فالازمنة عنده غير متسلسلة ، ولكنها متراسة ، ولذا يستطيع الانتقال الى كل واحد من هذه الازمنة الاسطورية وقت الحكاية او الدعاء عند النصب الخ ليجد فيها المشورة والعون ، وبالتالي ليجد فيها شخصيته ووجوده .

(1) J. Cazeneuve (1961), p. 83

(2) انظر دوكامو (ف 6 ق 3) .

(3) Van der Leeuw, (1928), p. 11

(4) Van der Leeuw, (1955), p. 405-6

10 - عدم تمييز الفرد :

ان الانسان فرد بوحده العضوية . اما شخصيته فتركيب اعلى وليست بمعطى بدائى ، ويرجع ذلك الى اختلاط الذاتى والموضوعى (1) ، وهو اختلاط يعيشه الطفل والبدائى معا . وينضاف اليه ، عند البدائى ، ذوبان الشعور الفردى فى الشعور الجماعى ، « ان الشعور الفردى لكل عضو فى الجماعة مرتبط ارتباطا وثيقا بالشعور الجماعى » (2) فلم يكن للناس فيما يبدو حياة خاصة خارج الجماعة ، (3) ويقول (ليفى برون) فى « فئاته » انى التقى هنا بالنظريات العميقة التى عبر عنها (لينارت) عند ما بين لنا انه قبل الاتصال بالبيض لم يكن عند كنانكه لا فكرة الفردية ولا فكرة الموت ، وهما فكرتان مترابطتان ، فهم ، سواء كانوا احياء او امواتا ، ينتسبون للجماعة وللعشير (4) . ان شعورهم الخاص يذوب فى شعورهم بتبعيتهم للجماعة » (5) . وهكذا تتميز المجتمعات البدائية بامتصاصها للفرد الذى لا يكاد يدرك ذاته كعضو فى جماعته ، وانما هو فيها شخصية مجتمعية *Personnage* اى صاحب دور مجتمعى ، لا شخصية فردية .

تقوم وحدة الانا او مفهوم الشخص على اسس مختلفة .

واولها : الجسد من حيث وحدته التى هى انعكاس لوحده البيولوجية . فأول مرحلة فى تكون الشخصية هى مرحلة تكون الانا الفيزيائى ، اى تمييز الجسد عن العالم الخارجى بعد الاختلاط المذكور .

ولكن الاهلى الكاليدونى حسبما ادت اليه ملاحظات (لينارت) لا يتصور الجسد بهذا المعنى ، فهو يجهل ان جسده ملك له ويحمل اناء الشخصى . واذا ما اعتبر ان جسده عماد فذاك من وجهة نظر تقنية وجمالية ورمزية (6) وليست للجسد عنده ان دلالة سيكولوجية ، وان كانت موجودة عنده بالنسبة لبعض اجزاء البدن ، فالاحشاء مصدر التفكير (7) . ولم يحس

(1) انظر المميز الاول

(2) انظر L. B. (1951), p. 430

(3) انظر بداية الفصل السابع من د . ك .

(4) انظر **دوكامو** (ف 3 ق 5) بالخصوص .

(5) L. B. (1949), p. 103

(6) انظر د . ك . (ف 2 ق 4) .

(7) انظر الفصل الاول من د . ك .

الكاناكي ، الا عند احتكاكه بالاوروبيين ، بما لاتاه من علاقة بجسده (1) .

لقد كان الشخص الميلانيزي غير محدد بالضبط ، وانما كان منتشرًا في الوقائع الطبيعية والغيبية بسبب نظريته الاسطورية التي تقوم على الايمان بالمشاركة والاتحاد بالطبيعة ، اذ تتجاذب الانا ، كما سيأتى بيانه ، عدد من العلاقات التي تشغله دون ان تكونه ، فمركزه لا يوجد فيه ، ولكن خارجه. ان الميلانيزي ضائع في الطبيعة ، والجسد هو الذى سيحدده ويجعل له نطاقا ويثبتته ويساعده على الانفصال عن العالم الاسطوري (2) .

ثانيا : الانا السيكولوجى ، اى شعور المرء بذاته ككائن روحى .

والبدائى لا ينسب الى ذاته روحا شخصية ، وعند ما يكتشف وجودها يتحدث عنها بصيغة الغائب كأنها كائن آخر يسكن جسده او قرين له . « ان فكرة الروح لا توجد فى الاصل عند البدائيين ، ويقوم مقامها تصور مشاركة او عدة مشاركات . وهو تصور انفعالى فى الغالب (3) .

ثالثا : الانا المجتمعى الذى يتشكل من علاقاتنا بالغير وبالمجتمع ، اذ لا وجود للانسان بدون مجتمع بشرى . وتزدهر شخصيته فى المجتمع ، ويحتاج دائما الى تقدير الغير . وتقوم هذه العلاقات على المحاكاة من جهة وعلى المعارضة من جهة اخرى ، لاننا نفرض ذاتنا بمعارضتنا لغيرنا ، اى لافراد الجماعة التى ننسب اليها .

اما الكاناكى فلا يوجد الا بعلاقاته المجتمعية . ان وجوده محدود بهذه العلاقات التى لا يكون بدونها شيئا . وهذا ما وضحه (لينارت) بخطوطه التى تتجه نحو فراغ مركزى (ف 11 ق 1) فالفرد شخصية مجتمعية ، اى صاحب دور او مجموعة من الادوار اذ يتحدد بانتسابه من جهة الى سلالة القوة ، اى الى عشيرة ابيه ، ومن جهة اخرى الى سلالة الحياة ، اى عشيرة امة . كذلك يتميز بالثنائية التى ينتسب اليها (ف 7) كما يدل تعدد اسماء الفرد على تعدد ادواره وعلاقاته الفردية او المجتمعية او الاسطورية ، فله من الاسماء بقدر الميادين التى تجرى فيها هذه العلاقات (ف 11 ق 2) .

وقد ابرزت الاثنوغرافيا دور المجتمع فى تكوين انشخصية وانها من نتاج مجتمعى . فالمرء يصل الى مفهوم الشخص عن طريق الشخصية المجتمعية.

(1) انظر دوكامو ، (ف 11 ق 5)

(2) C. Lehec (1947), p. 152

(3) L. B., (1951), p. 92

فالمعنى الاصلى لكلمة شخص persona هو القناع المسرحى (1) اذ تكون الشخصية اول الامر فى المجتمعات البدائية والحضارات القديمة ، دورا يلعبه الفرد فى حياة الاسرة والعشيرة وفى الاحتفالات الطقوسية الخ . يكون الشخص اول الامر شخصية مجتمعية personnage (2) اى مجموعة من العلاقات المجتمعية التى هى فى الغالب مجتمعية - دينية ، ولا يتحدد المرء فيها الا بدوره (ف 11) .

ولا يسمى الكاناكى كذلك ليظهر اصيلا ومتميزا عن غيره ، فهو ممزوج بمن يربطه بهم المجتمع او الطقوس كالذين يحملون مثل اسمه ، ثم ان افعاله طقوسية ومرتبطة بما صنعه الاسلاف وبالوقائع الاسطورية ، فلا مجال عنده اذن للسلوك الاصيل والتفكير الفردى .

لقد درس (لينارت) تكون الشخصية ، هذا التكون الذى يتم بالاساس فى عمليتين اثنتين : فالميلانيزى يصبح شخصا عند ما يكتشف من جهة ، فى جسده الذى لم يكن سوى غشاء للشخصية المجتمعية ، حدود شخصه ، ويقطع الصلة من جهة اخرى بالاساطير القديمة التى تبقى فى دوره .

ولكن لا بد له فى نظر (لينارت) من الارتكاز على شىء جديد واستمداد القوة من اسطورة جديدة ، ولهذا يبحث عن عبادة جديدة . فالاتصال بالبيض والاستعمار قضى على الهيمنة المجتمعية الاسطورية . وكانت لذلك آثار سيئة جعلت اهل كاليدونيا يستسلمون لليأس . فلا بد اذن من شىء يعوض المعتقدات الشخصية والنظام المجتمعى . والمبشر ، فيما يرى (موريس لينارت) حسب طبيعة عمله ، هو الذى يقدم لهذه المجتمعات المتداعية اساسا روحيا جديدا يرتكز عليه الشخص المتحرر من الاسطورة . انه كالفراشة التى تتخلص من غلافها ، فلا بد ان يمضى عليها زمن قبل ان تجد قوى جناحيها (3) . وهكذا يبين (لينارت) اخطار تطور الشخص انطلاقا من الشخصية المجتمعية .

11 - اسطورة الوحدة :

يحس الكاناكى بوجود وحدة identité فى البنية والجوهر بين ذاته وبين النبات بصفة خاصة والطبيعة بصفة عامة . ويظهر هذا الاحساس فى

(1) M. Mauss (1966), pp. 350-354

(2) انظر د . ك (ف 7 ق 1 و ف 11 ق 4) بالخصوص .

(3) انظر (ف 12 ق 5) وكذلك ما سبق ص 5 .

نصرفات الكاليدوني واقواله دون ان يكون مصاغاً في قصة تروى ، ويسميه
(لينارت) بأسطورة الوحدة ، Mythe de l'identité

نسب اصحاب النزعة الاحيائية من قبل الى البدائي نزعة التشبيه
Animisme (تايلور) الاحيائية animisme
بأنها الميل الى اسباغ الحياة الشخصية على كل مظاهر الطبيعة . وقد
اطلق اسم (التشبيه) في الاصل على النزعة التي تنسب لله الطبيعة
البشرية ، ثم اتسع معناه فأطلق على كل نظرية او مذهب يفسر غيرالانسان
من اله وظاهرات فيزيائية وحياة بيولوجية وسلوك الحيوان الخ ، بأن
يطبق عليه مفاهيم مستقاة من الطبيعة البشرية او السلوك البشرى . ويقول
(ليفى برول) منتقدا هذا الراى « ان التشبيه يعنى ، فى الاستعمال الشائع ،
اننا نسقط على كائنات مخالفة لنا او على اشياء جامدة ما هو خاص
بالانسان من شكل خارجى وصفات معنوية وطرق فى التصرف ... ولكن ، ليس
فى تصوير الحيوانات والنباتات فى اساطير البدائيين ما يجمع بينه وبين
التشبيه بهذا المعنى ، فهم لا يحولون الملكات او الصفات البشرية الى هذه
الكائنات الحية عن قصد ، وانما يعتقدون ان هذه الملكات والصفات لا تختص
بالانسان وحده . فهناك كائنات اخرى تملكها هى كذلك » (1) ان البدائيين
يعتقدون ان وجود وحدة بينهم وبين طوطمهم او بينهم وبين توابعهم
appartenances ، ولذا يخافون ان يقع شئ منها كالشعر مثلا بيد
اعدائهم . « تعرف ان هناك نوعا من المشاركة الوثيقة يقضى بأن كل ما
يتصل بالشخص اتصالا مباشرا كالملايس والحلى والاسلحة والبهائم يعد كانه
ذلك الشخص ذاته » (2) وقال (ماكس شيلر) M. Scheler بعد ان استشهد
بكلام (ليفى برول) ان الانسان ، من حيث انه يحمل فى ذاته اشياء تربطه
بكل موجود ، هو نفسه كائن شبيه بالعالم cosmomorphique ، يقادر اذن
على ان يصل بانطلاقه من ذاته الى معرفة كل ماهية الكون » (3) .

ويجمع (لينارت) بين النظرتين ، اذ يرى ان الانسان فى تطوره الفكرى
يمر بمرحلتين : اولاهما مرحلة التشبيه بالعالم cosmomorphisme
وثانيهما مرحلة تشبيه الطبيعة بالانسان Anthropomorphisme
والميلانيزى لا يتجاوز المرحلة الاولى ، فاحساسه باتحاده بالطبيعة لا يأتى من
نظره تشبيهية ، اذ ليس عنده تواز بين حياة الجسم البشرى وحياة النبات ،

1) L. B. (1935), pp. 69-70

2) انظر (ليفى برول) العقلية البدائية ص 515 والميز السابع المتقدم

3) M. Scheler (1928) pp. 161-219

بل وحدة في الجوهر ، انه لا يفصل في نظرتة بين الاشياء ، ويحتضن العالم بأكمله في كل واحد من تصوراتة دون أن يفكر في تمييز ذاته عن العالم . فالكائن البشرى عنصر من عناصر الكون ، مثله في ذلك مثل الكائن النباتى او الحيوانى او المعدنى . ان الحياة واحدة في الطبيعة ، ويتخذ فيها تيار الحياة اشكالا مختلفة . ولذا يسمى الميلانيزى اجزاء جسده بأسماء اجزاء الجسم النباتى من جذع وقشرة الخ ، كما يعتبر ان جسمه من نفس « الجوهر الذى يخضر في اليشب Jade وهكذا . وليس ذلك تشبيها وتنظيما للعالم ابتداء من الذات ، ولكنه بالعكس اعتراف من الانسان بهذا الانسجام الاساسى الذى يربطه بالعالم .

« وتسمى هذه المرحلة في اللغة المدرسية بالتشبيه بالعالم Cosmomorphisme اذ لا يوجد فاصل بين الذات والموضوع ، ولكن في الحقيقة لا يوجد موضوع ، لان كل شىء في الانسان وصادر عن الذاتية ، كما في قصة القرش الذى قفز الى القارب (1) ... وفي المرحلة الثانية لا يبقى الانسان ممتزجا بالعالم ، ويقوى عنده نصيب الموضوعية فلا يجعل لسلفه صورة حيوان ، ولكن يعتبره انسانا اعلى وبطلا او الها ... ويسمى العالم بأسماء اعضاء جسده ، فيقول : راس الجبل وظهره ... ويعظم الفاصل بين الذات والموضوع وهذه مرحلة التشبيه بالانسان Anthropomorphisme ان العالم ينكشف للانسان ، ثم يكشف للانسان عن ذاته . والميلانيزى يعرف ذاته بهذه النظرة العتيقة السابقة على التشبيه .

وقد تحدث المؤلف اولا عن التشارك في انجوهر والتبعية appartenance والمشاركة Participation والاتحاد . وأثر في دوكامو التعبير بالتشبيه بالكون Cosmomorphisme والاتحاد او اسطورة الوحدة Mythe de l'Identité

ويعلق (بيرميتى) P. Métais على نسبة اسطورة الوحدة الى الكناك بقوله : « يبدو انه لا جدال في ان الانسان قد شعر ببعض مظاهر ذاته من قوام منتصب وقوة وبنية وايقاع الحياة الخ . بفضل الحياة النباتية ، ويوجد بالتأكيد قسط من استعمال التمثيل والتشبيه دون ان يمكن دائما تمييزه . الا انا لا نستطيع ان نجعله وحدة ، فالوحدة المفكورة موجودة ، ولكن بين الشجرة المغروسة عند الولادة والانسان ، وبين يام الحقول ،

(1) انظر القصة في دوكامو (ف 3 ق 2)

(2) M. L. (1953) p. 88

لايام الاجمة ، والانسان (1) . ولا يمكن ان نستخلص من هذه الاتحادات الجزئية المتقطعة اتحادا عاما لا يظهر لا في السلوك الجماعى ولا في الفردى « (2) .

ويرى (دركايم) ان غريزة التشبيه التى ينسبها الاحيائيون الى البدائى لا تكفى فى تفسير ذهنيته . فالاختلاط الذى تتصف به هذه الذهنية لا يأتى من كون الانسان وسع العالم البشرى الى ان اصبح يشمل العوالم الاخرى ، ولكن من كونه خلط اشد العوالم اختلافا . فقد ادخل فى العوالم الاخرى عناصر بشرية . وفى تصويره لذاته ادخل عناصر من الاشياء الاخرى « وان ما يعتقده البدائيون من وحدة لا يخرج عن طبيعة الافعال والاحكام التى تتضمنها طريقتنا الحالية فى التعبير عن العلاقات . « اليس فى القول بأن الشمس طائر توحيد بين ذات الشيء وغيره ؟ واكنا لا نفكر بطريقة اخرى عند ما نقول ان الحرارة حركة وان الضوء اهتزاز للثير » (3) .

كما يقول (دركايم) مع (مارسل موس) M. Mauss كثيرا ما قيل بأن الانسان بدأ يتصور الاشياء بارجاعها الى ذاته ، وان ما سبق يسمح لنا بتحديد ما يتضمنه هذا التشبيه بالانسان Anthropomorphisme الذى ربما يكون من الافضل ان نسميه المركزية المجتمعية Sociocentrisme ان المركز الاولى للانسان فى الطبيعة ليس هو الفرد ، بل المجتمع . فهو الذى يتموضع ، لا الانسان . وخير دليل على ذلك كون الهنود الامريكيين (السيوى) Sioux يحصرون العالم كله فى حدود المكان القبلى « (4) .

وسنرى فيما يأتى ان (لينارت) يعتبر اسطورة الوحدة كالخلفية التى تتراءى من وراء مميزات الذهنية البدائية الاخرى (5) ولكنها مع ذلك تدخل عنده فى نطاق المميز العام لهذه الذهنية ، وهو التفكير الاسطورى .

12 - التفكير الاسطورى :

يعتبر (لينارت) ان هناك ميدانين كانا ما يزالان مغلقيين فى نهاية القرن الاخير ، وهما استتيكا البدائيين وميدان الاسطورة . وقد بقى (ليفى برول)

(1) انظر دوكامو (ف 2 ق 3 و ف 5 ق 1 و 2) .

(2) P. Métais (1961), p. 63

(3) Durkheim (1912), pp. 337-340-341

(4) Durkheim et Mauss (1901-1902, pp. 70-71

(5) انظر د . ك (ف 12 ق 8) مثلا .

عند عتبة الميدان الاول ، ولكنه تجاوز عتبة الميدان الثانى ورسم طريقا يلتقى فيه مع جميع الدارسين للاساطير . فقد دفعته دراسة الذهنية البدائية الى اعادة النظر فيما كانت تعانیه الاساطير من اهمال (1) .

ذلك ان النظريات القديمة كانت تسمى الظن بالخيال ، وتعتبر ان الاساطير من نوع الاكاذيب والكلام المستملح . وبهذا المعنى عرفها (لالاند) A. Lalande عند ما قال انها قصة ملفقة من اصل شعبى ، وتمثل فى الغالب قوات الطبيعة فى صورة كائنات شخصية ، لافعالها ومغامراتها دلالة رمزية . وينتج من اغلب التعاريف ان الاساطير على وجه العموم نتاج عفوى لذهن صبيانى ما زال عاجزا عن التمييز بين الموضوعى والذاتى ، والواقعى والخيالى ، وانها تستخدم دائما التشبيه بالانسان Anthropomorphisme وما فوق الطبيعة (2) .

وعند ما سادت النظرية السوسولوجية فى تفسير الاساطير ، هذه النظرية التى تربط الاساطير بالطقوس (3) ، اصبح للاسطورة اساس فى الواقع ، وروعى فى تعريفها ما تتضمنه من الزام ، ولهذا عرفها (موسى) M. Mauss بأنها قصة يصدقها الناس وتؤدى مبدئيا الى طقوس ، وهى جزء من نسق Systeme الزامى فالمرء ملزم بالايمان بالاسطورة ، وتقع الاسطورة فى عهد اسطورى مخالف دائما للعهد الذى يعيش فيه الناس .
M. Mauss (1967), p. 250

(1) انظر الملحق الاول

(2) انظر مثلا Perceval Frutiger (1930), pp. 31-33

(3) تعتبر هذه النظرية ان الاسطورة مرتبطة بالطقس ارتباطا وثيقا لتبرره وتبرر وجود الجماعات التى تمارسه . فالبدائيون يعتقدون ان الطقس قد سن فى الزمان الاسطورى ، وانهم عند ما يؤدون الطقس يحاكون السلف او البطل الذى قام اولا بهذا الطقس ، ويؤكد هذه النظرية ان بعض الطقوس المتماثلة عند بعض القبائل توجد مرتبطة فى كل قبيلة بأسطورة مختلفة تماما . ولا يمكن ان نفهم ذلك كما قال (لوى) R. Lowie الا اذا كانت الاساطير قد جاءت من بعد لتجعل الطقس معقولا .

وقد لوحظ على هذه النظرية من جهة انعدام طقوس مطابقة لبعض الاساطير ، ومن جهة اخرى ان الحدث الاجتماعى لا يكفى فى تفسير الاسطورة فهى تنشأ فى نفس الوقت حسب ديباليكتيكية خاصة ، كما بينته الدراسات الحديثة التى ستأتى الإشارة إليها فى القسم الثامن .

ولم يعد من الممكن بعد (لينارت) خصوصا ان نعرف الاسطورة بأنها « قصة تحدد طقسا » (1) فاللفظ اليونانى الذى جاءت منه كلمة Mythe المغربية (اى اسطورة) لا يعنى قصة ، ولكن قولاً . فليس ضروريا ان تصاغ الاسطورة فى قصة ، لان الاسطورة القصة جامدة ، بينما الاسطورة تحس وتعاش قبل ان تعقل وتصاغ ، انها القول والشكل والحركة التى تحيط بالحدث فى قلب الانسان قبل ان تصير قصة ثابتة . ان الاسطورة تتجلى فى افعال الانسان البدائى واشكال حياته من حياة تناسلية وولادة وتلقين ورقص الخ . وما الصياغة اللفظية سوى شكل من الاشكال التى يمكن ان تصاغ فيها الاسطورة . وبهذا الاعتبار يمكن ان نسمى الرسوم والنقوش التى تكسو جدران المغارات او التماثيل الخ . باسم الاسطورة ، لانها تتضمن جوهر الاساطير الذى هو التمثيل الرمزي .

وهذا ما اعلنه من قبل (مالىنوفسكى) B. Malinowski الذى انتقد ابحاث الذين يضعون النظريات المتعلقة بالاساطير وهم منزوون فى بيوتهم ، وبين ان الاسطورة كما هى موجودة فى المجتمع المتوحش ، اى فى صورتها البدائية ، ليست فقط قصة تحكى ، ولكنها واقع معاش ، وليست حكاية مختلقة ولكنها واقع حى (2) .

ويرى (لينارت) ان (مالىنوفسكى) لم يتجاوز هذا القول ، اذ اكتفى بحكاية الاساطير دون ان يستخلص مغزاها (3) . لقد كان الاثنوغرافيون يطلبون من اكبر المخبرين الاهليين ان يقصوا عليهم اساطيرهم . ولكن ، ظهر بعد ابحاث (لينارت) فى كاليدونيا الجديدة و (مارسل جريول) ومن خلفه فى افريقيا انه لا يكفى ان نستنطق الناس ، بل كذلك الاشياء ، لان الاسطورة قول حى مسجل فى الارض وفى الادوات والكوخ والزراعة والطبيعة وفى تصرفات الناس الخ (4) . وهكذا بين (لينارت) ان الميلانيزيين يعيشون اساطير لا يعبرون عنها باللسان ولا يركزونها فى اساطير مصاغة ولكنها تبرز فى سلوكهم كما ابرز ذلك ايضا (مارسل جريول) فى كتابه Dieu d'eau حيث نجد ان ابسط الاعمال المنزلية يعد عند (الدوجون) تكرارا لحركات نمونجية . فالمرأة التى تعجن الطين تحاكي الصنع الالهى عند خلق الارض والبشر . والمرأة التى

(1) انظر دوكامو ، الفصل الاخير (ق 8) بالخصوص

(2) Malinowski (1968), p. 102

(3) انظر دوكامو ، (ف 12 ق 8)

(4) انظر دوكامو (ف 2 ق 3) مثلا .

تنسج تكرر حركة العفريت السابح الذى ينفث خيوط القطن من فمه ويفتح فكيه وكأنهما نول . ويتكلم وهو يدفع بلسانه المشقوق كلا من الخيوط والثوب المنسوج . والنول اذن يمثل العفريت ، والثوب المنسوج قوله . وان مثل الرجل الزارع ، عندهم اذن ، كمثل المرأة التى تنسج ، والزراعة نسج ، ولذا كان الحقل مثل الغطاء الذى تزينه المربعات والخطوط ، وهى خطوات الزارع المنظمة وشقوق المحراث وهكذا . ثم ان الاساس فى التبادل والبيع والشراء هو الاقوال المتبادلة بين المتعاقدين ، اى المفاوضة فى الثمن . فالبضائع تتفاهم على لسان لناس ولا ينبغى ان يتوقف هذا القول ، ولذا يجب التبادل والبيع والشراء ، ويجب ان تروج البضائع ، لان التجارة ليست نشاطا اقتصاديا فحسب ، بل هى كذلك اسطوره ، واسطورة ذات الزام (1)

ونلاحظ ان الاهتمام بالاساطير المعاشة لا يجسر كما اعتقد البعض الى القول بأن الميتولوجيات التى هى مجموعات من الاساطير المنظمة انما هى انحطاط لتفكير اسطورى سابق . فكل ما فى الامر ان التفكير الاسطورى لا يتخذ مظهرا واحدا هو الذى انصرف اليه الاهتمام دائما ، اى الاساطير المصاغة التى يتبلور فيها احيانا هذا التفكير (2) .

والنتيجة الاساسية التى يصل اليها (لينارت) هى ان التفكير الاسطورى يميز الذهنية البدائية دون ان يكون فى ذلك حظ من قيمتها . فتاريخ الميلانيزى يكشف ، فى نظر (لينارت) ، عن عقلية مركبة من عنصرين متكاملين هما الاسطورة والعقلانية . فالاسطورة طريقة وجدانية فى المعرفة ، بينما العقلانية معرفة موضوعية ينمىها المنهاج . ولا اسبقية لاحدهما على الآخر ، لان العقلانية اولية فى تاريخ الفكر ، مثلها فى ذلك مثل الاسطورة ولكن تطور العنصر العقلانى يتطلب زمنا من التردد والنضج لا تتطلبه الاسطورة وعن تطور احدهما اكثر من الآخر ينشأ ما نشهده من فروق بين الشعوب . فكل عقلية لها جانب عقلانى وجانب اسطورى ، وقد يغلب احدهما على الآخر . ولذا كان التعبير بالذهنية البدائية او الذهنية العصرية تعبيرا خداعا لانه لا يوجد فى الواقع ما يطابق هاتين الذهنتين بصفة مطلقة . ان الذهنية البدائية يسودها نمط واحد من المعرفة ، هو المعرفة الاسطورية دون ان تتدخل المعرفة العقلية لتعديلها تعديلا كافيا . وهكذا يدرك الميلانيزى

(1) انظر أهمية القول كذلك عند الكناك فى **دوكامو** (الفصل التاسع بالخصوص) .

(2) J. Poirier (1968), p. 1054

عددا من جوانب العالم من خلال نظريته الاسطورية الصادرة عن الوجدان لانها ابسط من النظرة العقلية (1) .

وهذا ما سبق الى القول به (كاسيرير) (2) الذى يفرق بين عدة طرق ممكنة في التفكير ، ومنها بنية التفكير الاسطورى التى تختلف اختلافا واضحا عن التفكير العصرى الذى يحتل فيه المكانة الاولى المفهوم او النظرية ، لا الاسطورة . وقد حل (كاسيرير) الاساطير والدين والفن فكشف له هذا التحليل عن وحدة الوظيفة العامة التى تحدد الانسان كإنسان وهى الوظيفة الرمزية . « يعيش الانسان في عالم رمزي ، واللغة والاسطورة والفن والدين اجزاء من هذا العالم ، فهى الخيوط المختلفة التى تنسج الشبكة الرمزية ونسيج التجربة الرمزية ... ان الانسان لم يعد قادرا على مجابهة الواقع مباشرة ، ويبدو ان الواقع الفيزيائي يتراجع بقدر ما يتقدم النشاط الرمزي عند الانسان . ان الانسان بدل ان يعالج الاشياء ذاتها لم ينقطع ، من احد الوجوه ، عن مخاطبة ذاته ، وقد احاط نفسه بالاشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الاسطورية والطقوس الدينية الى حد لم يعد يستطيع معه ان يرى او يعرف شيئا بدون تدخل هذا الوسيط المصطنع . وفي هذه الحالة نفسها لا يعيش الانسان في عالم الوقائع او حسب حاجاته ورغباته المباشرة ، ولكنه يعيش بالاولى وسط انفعالات خيالية وفي آمال ومخاوف واوهام وخيبات واحلام ... فليست الاشياء هى ما يملأ قلوب الناس اضطرابات وخشية ، ولكن ما لهم من آراء وخيالات متعلقة بالاشياء » (3) انه يعتبر التفكير الاسطورى اذن طريقة خاصة في ادراك العالم كمعطى دراماتيكي ، اذ يدخل فيه الانسان اهواءه ، وهو كذلك وسيلة لجعل التجربة المجتمعية مفهومة ومحتملة ، فالانسان يحولها الى صور يعبر بواسطتها عن انفعالاته في شكل رمزي . انها طريقة مخالفة لطريقتنا

(1) انظر **دوكامو** (ف 2 ق 3) ونهاية الفصل الاخير مثلا

(2) Ernst Cassirer (1874 — 1945) فيلسوف المانى نزح الى السويد ثم الى الولايات المتحدة الامريكية . وقد اهتم بالميتولوجية . وكتابه الاساسى هو : *Philosophie der Symbolischen Formen* (1923-1929), Berlin, 3 Volumes.

وله كذلك :

The Myth of the State (NewYork. 1946) ; *Sprache und Mythos* (Berlin, 1925)

(3) نقلا عن Herskovits (1967), pp. 16-17

في تطبيق مقولات الذهن على الواقع ، هذه المقولات المتماثلة عند جميع البشر . والذهنية الاسطورية ان لم تكن مرحلة من مراحل التطور الفكري .

ويقول (فان در ليو) Van der Leeuw (1) « يتحدث احيانا عن « التفكير الاسطوري » لتمييزه عن التفكير العلمي او المفاهيمي ، بل ان (كاسيرير) يستعمل بانتظام اسم التفكير الاسطوري حيث نفضل ان نقول بصفة عامة « التفكير البدائي » . انه يسمى اسطوريا كل وجوه هذا التفكير . وان قيمة الكلمات بما تستعمل فيه Verba Valent usu ولكننا نفضل ان لا نتحدث عن « التفكير والتجربة الاسطورية » الا عندما توجد علاقة مباشرة بالاسطورة . فطريقة التفكير البدائية ليست دائما اسطورية » (2) ثم يستشهد بكلمة (نيتشة) التي نكرها في فوكاهو (ف 12 ق 8) . الا ان (فان در ليو) يعتبر ، على خلاف النظرية التطورية ، ان الذهنية البدائية احدى بنيات العقل البشري ، وتوجد فيه احيانا الى جانب بنيات اخرى ، وهي بنيات دائمة . وان تجلى وجودها في بعض العصور ، والتبس في عصور اخرى ، ولا ريب اننا نستطيع دراسة هذه البنية في شكلها الخالص نسبيا لدى الشعوب غير المتحضرة (3) وهكذا حلت معه وجهة نظر البنية Structure محل وجهة نظر التكون Genèse

وقد انتهى (ليفي برول) الى مجازاة (لينارت) اذ كان يتحدث عن التفكير البدائي عموما لا عن التفكير الاسطوري كما صنع هذا الاخير ، ثم استنتج فيما بعد ان الذهنية البدائية اسطورية ، اي تعمل خارج الزمان ونسبت مفاهيمية « L. B. (1949), pp 73-74

(1) اثولوجي فينومينولوجي هولندي (1890 - 1950) كان استادا بالجامعة ووزيرا للتربية الوطنية سنة 1946 . وقد اشتهر بدراسته للدين دراسة فينومينولوجية .

(2) Van der Leeuw (1940), pp. 118

(3) Van der Leeuw, (1928), pp. 26-27; (1940) pp. 24-25

القسم الخامس

لينارت والنظريات الحديثة في الاساطير

ان الاسطورة تقع اذن في مستويين اثنين ، اولهما مستوى الاسطورة المعاشة وقد قدم لنا فيه (موريس لينارت) دراسته القيمة ، ولكننا اذا انتقلنا الى المستوى الثانى ، مستوى الاسطورة القصة لم نجد عند (لينارت) ما يعادل هذه الدراسة . وربما فكر فيها لانه كان يهوى دراسة في الميثولوجيا اثناء السنوات الاخيرة من حياته . ولكننا لا نستطيع ان نجارى (بواربى) J. Poirier فى قوله ان (لينارت) لم يهوى فى الحقيقة نظريته فى الاسطورة وان العنوان الثانى لكتاب دوكامو وهو « الشخص والاسطورة فى العالم الميلانىزى » يخدعنا ، لان (لينارت) لم يدرس الاسطورة لا فى هذا الكتاب ولا فى غيره الا نادرا . وقد كان عازما ان يخصص كتابا لهذه البنية الذهنية وكان يفكر فى ذلك غالبا « (1) تلك ان دوكامو يدور فى الحقيقة على محور التفكير الاسطورى الذى يتجلى فى كل تصرفات لاهليين ، فلا يصح قول (بواربى) بصفة مطلقة اذن الا بالنسبة للاسطورة المصاغة فى قصة ، هذه الاسطورة التى درست حديثا من حيث البنية .

ان الاسطورة تتركب من عدد من الموضوعات المترابطة الى حد ما حسب نظام معين ، ويمكن ان يوجد كل واحد من هذه الموضوعات فى اساطير او خرافات اخرى ، ولكن عند ما توجد هذه الموضوعات مجموعة حسب نظام معين ويبقى هذا النظام ثابتا يتعلق الامر حينئذ بقصة اسطورية . وقد حال (بواز) Boas (2) الاساطير بهذه الطريقة وبين ان الاسطورة قد تفقد فى تنقلاتها بعض عناصرها او تكتسب عناصر اخرى . ولكننا نستطيع ان نميز هذه الاسطورة عند ما تبقى سلسلة من عناصرها الاساسية .

ولكن بنية الاساطير حسب هذه النظرية بنية غير محكمة ، فلا يوجد بين العناصر ارتباط ثابت ، ولا تزيد البنية هنا على انها مجموعة منتظمة من عدد من الاجزاء ، لا انها كل يتألف من عناصر متلاحمة . الشيء الذى ابرزته بعض النظريات التى نقتصر منها على اثنتين لارتباطهما بكتاب دوكامو وهما نظرية (دوميزيل) G Dumézil التى يشير اليها (لينارت) فى القسم

(1) انظر M. N. C. (1955) pp. 86 et 108

(2) Franz Boas اثولوجى المائى ثم امريكى (1942 — 1958)

قبل الاخير من الفصل الثانى عشر ، ونظرية (ليفى سنوس) لما يراه (الينارت) وبعض تلامذته بالخصوص من صلتين بعض افكار دوكامو والاتجاه البنيائى (1)

1 - تفسير (دوميزيل) :

يرى (دوميزيل) ان ما ينبغى دراسته اكثر من كل المفاهيم الدينية هو ما بينها من علاقات ، وان اصح تعريف لاحد المفاهيم هو الذى يراعى الفروق بينه وبين غيره ، اى التعريف التصنيفى (2) ، وهكذا عارض (دوميزيل) النظر الى الاساطير من الوجهة التاريخية بوجهة النظر البنيوية Structurel فبين انه من الخطر ان نحاول تحديد اصل مختلف العناصر المتشابهة فى الاساطير الهندية الاوروبية وان نعين تاريخا ولو نسبيا لهذه العناصر . فليس من المهم ان نعرف تاريخ قطع الخشب الذى تدخل فى صنع كرسي مثلا ، لان تركيب العناصر تركيبا وظيفيا ، اى الكل ، هو الذى يفسر العناصر . ولهذا درس (دوميزيل) الاساطير الهندية الاوروبية ككل ، ونظر الى انواع الالهة حسب الوظائف المجتمعية الثلاث الكبرى او العناصر الثلاثة التى يتكون منها المجتمع الهندى الاوروبى . وهى السيادة والحرب والانتاج ، وتقابلها الالهة العظمى وآلهة الحرب وآلهة الاخصاب والغنى والصحة . ففى الهند القديمة ثلاث طوائف بآلهتها الخاصة :

1 - طائفة البراهمان ، اى الكهان . والهما (فارونا)

2 - طائفة المحاربين والهما (اندرا)

3 - طائفة الفلاحين والهما (ناساتيا)

ونجد كذلك فى الميثولوجيا الرومانية مثلا هذا التقسيم الثلاثى الذى هو بنية الميثولوجيات الهندية الاوروبية ، هذه البنية التى تختلف بها عن ميثولوجيات الحضارات الاخرى . « ان روما التى هى عملية ومتعلقة بأرضها وعصرها وقليلة الاهتمام بالاسرار الكونية وبعهود العالم الخيالية قد حولت الى تاريخ رومانى قديم هذه القصص التى نجدها ، فى مناطق اخرى

(1) آثارنا ترجمة Structuralisme بالبنيائية نسبة

الى البنيات Structures التى تدرسها هذه النزعة لتبقى كلمة بنيوى

فى مقابل Structurel اى للنسبة الى البنية . Structure

(2) G. Dumézil (1952), pp. 127-128

من العالم الهندى الاوروبى خصوصا عند الهنود والجرمانيين ، مرتبطة بالالهة وتشكل ميثولوجيتهم « (1) .

ان الشعوب الهندية الاوروبية تتكلم لهجات من لغة اصلية واحدة ، ولها حضارة مادية مشتركة واساطير وطقوس متماثلة ، سواء فى الهند وايطاليا او ايرلندا او سكندينافيا او ايران ، ثم تكيفت فى كل مكان حسب العناصر المحلية . وهكذا نجد التقسيم الثلاثى فيما يخص الالهة كما يلى :

الهنود	الجرمانيين	الرومان
فارونا Varuna	اودان Odin	جوبيتر Jupiter
اندرا Indra	طور Thor	مارس Mars
ناساتيا Nâsatya	فريير Freyr	كيرنيوس Quirinus

2 - نظرية (ليفى ستروس) :

يرى (ليفى ستروس) ان اختلاف الثقافات يأتى من ان كل مجتمع من المجتمعات البشرية القديمة والحديثة ينمى بطريقته الخاصة بعض الامكانيات التى تتضمنها الطبيعة البشرية . ويتضح لنا ذلك بالمقارنة بين تفكير الاطفال وتفكير الكبار . فتفكير الكبير يقوم على عدد من البنيات التى لا تشكل الا جزءا من البنيات الموجودة ضمنا فى ذهن الطفل . وتختلف البنيات الذهنية عند الكبير حسب الثقافة والعصر الذى ينتسب اليه كل واحد

وان مثل اختلاف الحياة المجتمعية كمثل اختلاف الاصوات التى يستطيع الجهاز الصوتى ان ينطق بها ، ويستطيع الطفل فى البداية ان ينطق بكل هذه الاصوات التى توجد فى الكلام البشرى والتى لا تأخذ منها لغته الخاصة الا البعض . ولكن ثغثة الطفل . بالرغم من غناها ، لا معنى لها . بينما اللغة رغم ضيقها تمكن الافراد من الاتصال بعضهم ببعض . ان تفكير الطفل اذن يمثل نوعا من المقام المشترك بين كل انواع التفكير وكل الثقافات (2) . وان التماثل بين التفكير البدائى وتفكير الطفل لا يقوم اذن

(1) Dumézil (1949), p. 65

(2) Lévi-Strauss (1949), pp. 120-122

على هذه الميزة المزعومة ، وهى كون الاول عتيقا ، ولكن فقط على فرق في السعة يجعل الثانى كانه نقطة التلاقى او مركز التفرق لكل التركيبات الثقافية الممكنة .

وينطلق (ليفى ستوس) فى تحليل الثقافات من مبدأ عام ، هو ان الانسان كائن مجتمعى ، الا ان للانسان تركيبا طبيعيا يمكن ان نصل اليه بالتحليل ، فالطبيعى او الغريزى عند الانسان هو ما يكون متماثلا فى جميع الحضارات ، ومقياسه اذن هو العموم فى الزمان والمكان ، اما القواعد التى يفرضها المجتمع فيمكن ان تختلف فى محتواها ، ولا تشترك الا فى كونها قواعد . فمقياس الثقافى هو انه معيارى . ويمكن القول بهذا الاعتبار ان ما هو اساسى ودائم فى الطبيعة البشرية هو من جهة مجموع محدداتها الطبيعية ، ومن جهة اخرى كونها تفرض على نفسها قواعد ، اى كونها ذات ثقافة .

والنقطة التى تلتقى فيها الطبيعة والثقافة ، اى المكان الذى تتجاوز فيه الطبيعة ذاتها وتظهر فيه الشروط العامة للثقافة ، هى التى يذللط فيها المعيارى بالعلم ، فتحرير الاتصال الجنى بالمحارم قاعدة وليس غريزة ، ولكنها قاعدة موجودة فى كل المجتمعات . وليس لغيرها من القواعد المجتمعية هذا العموم . ويمكن ان نسميها « قاعدة القواعد » ، لانها تطرح عمومية سن القواعد ، وتفتح الطريق لوضع المعايير الخاصة التى تحدد كل مجتمع وكل ثقافة . فمنع نوع من الزواج يتضمن الانواع المسموح بها او المفضلة . وتحمل قواعد الزواج مكانة اولية فى المجتمع لما تجر اليه من تبادل وتواصل .

وهكذا نستطيع بالارتقاء الى المبادئ المشتركة بين جميع اشكال الحضارة وبدراستنا وتحليلنا لها ان نجد المبادئ الاساسية الدائمة للحياة المجتمعية ، ونصل الى نموذج نظرى للمجتمع البشرى ، وهو نموذج لا يوجد فى اى مكان او زمان ، ولكنه دائم وعام ، ويسمح لنا بفهم المجتمعات التى نلاحظها . « ان مجموع اعراف شعب ما يتميز دائما بأسلوب خاص ، وتشكل هذه الاعراف انساقا Systemes وانى مقتنع بأن عدد هذه الانساق محدود . وان المجتمعات والافراد فى العاليم وهنيانهم لا يخلقون ابدا بكيفية مطلقة ، فهم لا يخرجون عن اختيار بعض التركيبات من قائمة مثالية نستطيع تكوينها من جديد : فلو احصينا جميع الاعراف الملاحظة والاعراف التى تخيلها الناس فى الاساطير او تظهر فى العاب الاطفال والكبار واحلام الافراد سواء كانوا سليمين او مرضى وفى التصرفات النفسية المرضية لاستطعنا ان نضع جدولا دوريا شبيها بجدول العناصر الكيميائية . وتبدو فيه الاعراف الواقعية ، والممكنة كذلك ، مجتمعة فى اصناف ،

ونستطيع ان نجد فيه الاعراف التي اعتنقها مجتمع ما « (1) .

واذا نظرنا الى ان المجتمع يتكون من علاقات بين افراد وأن هذه العلاقات في جوهرها تواصل وتبادل امكننا ، باحصائنا لجميع اشكال التواصل الواسعية والممكنة ، ان نضع جدولا لجميع الاشكال الواقعية والممكنة التي يمكن ان تتخذها المجتمعات .

وقد وجد (ليفي ستروس) في علم اللغة المثال الذي يحتذى في تحديد قواعد القرابة والزواج ، هذه القواعد التي تضمن التبادل الزوجي بين الجماعات « ان علم اللغة يحتل مكانة ممتازة في جميع العلوم الاجتماعية ... فهو الذي حقق اكبر تقدم ، وهو بدون ريب الوحيد الذي يستطيع ان يطالب بأن يطلق عليه اسم العلم . والذي وصل في آن واحد الى صياغة منهاج وضعى ومعرفة طبيعة الوقائع التي تخضع لتحليله » (2) ويرجع الانقلاب الذي أحدثه علم اللغة في العلوم الاجتماعية الى ميلاد علم الاصوات (الفونولوجيا) ، فقد انتقل هذا العلم اولا من دراسة الظواهر اللسانية الشعورية الى دراسة بنيتها اللاشعورية ، ورفض ثانيا ان يدرس الحدود termes ككليات مستقلة . واتخذ على العكس ما بين الحدود من علاقات اساسا للتحويل وادخل ، ثالثا ، فكرة النسق ، ويهدف اخيرا الى اكتشاف القوانين العامة اما بالاستقراء او بالاستنباط المنطقي ، وعند ما يدرس السوسولوجي مسائل القرابة ، وكذلك غيرها من المسائل ولا ريب ، يجد نفسه في وضع يشبه شكليا وضع اللغوي الذي يدرس الاصوات ، فحدود القرابة مثل الوحدات الصوتية (الفونيمات) عناصر لها دلالة ، ولا تكتسب هذه الدلالة الا بشرط ان تندمج في انساق ، « ان انظمة القرابة مثل الانظمة الفونولوجية تنبنى في الذهن على مستوى التفكير اللاشعوري . ثم ان تردد اشكال القرابة وقواعد الزواج النخ . في مناطق بعيدة وفي مجتمعات مختلفة يدفعنا الى الاعتقاد بأن الظواهر الملاحظة تنتج عن قوانين عامة ولكنها خفية » (3) هذا وان حدود القرابة ليس لها وجود سوسولوجي فقط فهي كذلك عناصر من الحديث . « يجري التواصل في كل مجتمع من المجتمعات في ثلاثة مستويات : التواصل بالنساء ، والتواصل بالملكات والخدمات ، والتواصل بالرسائل ، ولذا كان بين دراسة نظام القرابة ودراسة النظام الاقتصادي ودراسة النظام اللغوي

(1) Lévi-Strauss, Tristes tropiques p. 424

(2) Lévi-Strauss (1958), p. 39

(3) Lévi-Strauss (1958), p. 31

بعض التماثل . وترجع كلها الى منهاج واحد » (1) .

وقد فكر (ليفى ستروس) فى ان قواعد الزواج يمكن ان تعالج بطريقة رياضية ، فعالم الرياضيات ، كما قال له احد الرياضيين الشباب ، لا يحتاج فى صياغة نظرية قواعد الزواج ان يرجع الزواج الى عملية كمية ، بل ولا ان يعرف ما هو الزواج . فكل ما يحتاجه هو ان يمكن ارجاع انواع الزواج التى لوحظت فى مجتمع معين الى عدد محدود من الاصناف ، وان يكون بين هذه الاصناف علاقات معينة . « لقد امكنا ان نثبت ان قواعد الزواج التى تلاحظ فى المجتمعات البشرية لا ينبغى ان تصنف ، كما يقع ذلك عادة ، فى اصناف غير متجانسة ومسماة بأسماء مختلفة مثل منع الزواج بالمحارم وانواع الزواج التفضيلى différentiel الخ ، فهى كلها تمثل انواعا من ضمان رواج النساء فى احضان المجتمع ، اى انواعا من تعويض نظام العلاقات الدموية التى تقوم على اصل بيولوجى بنظام سوسيولوجى يقوم على المصاهرة . وبعد صياغة هذا الفرض لا يبقى سوى ان نشرع فى الدراسة لجميع انواع التبادل التى يمكن تصورها بين عدد غير محدود من المتبادلين لنستخلص منها قواعد الزواج الجارية فى المجتمعات الموجودة ، وبذلك نكتشف قواعد اخرى مطابقة لمجتمعات ممكنة » (2) .

وعلاوة على الانظمة القرابية والاقتصادية المذكورة يمكن ان نأخذ الاشكال الرمزية الشبيهة باللغة ، مثل الفن والاسطورة والطقوس والدين ، ونرجعها الى عناصرها البنيوية .

يقول (ليفى ستروس) ان علم الاساطير ما زال فى بدايته ، وانه لن يصل ابدا الى مرحلته الاخيرة ، اذ لا توجد ولا يمكن ان توجد جماعة من الناس او مجموعة من الشعوب يحاط بأساطيرها واثنوغرافيتها احاطة كاملة ، خصوصا اذا نظرنا الى عامل التطور (3) .

(1) Lévi-Strauss (1958), pp. 326, 329

(2) Lévi-Strauss (1958), p. 68

(3) Lévi-Strauss (1964), p. 11

ان الاساطير تتضمن احداثا تافهة وفيها تكرار كثير ولوك مستمر لموضوعات بسيطة مثل زنى الاخ بأخته او الابن بأمه وقتل الاب والاخ واكل لحوم البشر .. الخ ، ويعتقد (ليفى ستروس) ان ما للأساطير من دلالة ظاهرة يوجد وراءه معنى تخفيه شفرة Code يمكن حلها وتفسيرها فالاسطورة اذن علة كما هي عند (فرويد) شبه حلم جماعى وتعبير عن رغبات لا شعورية . انها تهدف الى التغلب على التناقضات التى يتضمنها الموضوع الذى تدور عليه الاسطورة . ويجب هنا ان يستمد علم الاساطير من علم اللغة ، خصوصا وان الاساطير هي كذلك لغة ، ولكنها لغة من نوع مغاير . فمستوى التعبير الاسطورى فوق مستوى التعبير اللغوى ، لان الاسطورة تتألف من وحدات مركبة يسميها (ليفى ستروس) Lévi-Strauss مواضع اسطورية ، وكل واحدة منها تشكل علاقة ، او بالتدقيق حزمة من العلاقات . ومن تركيب هذه العلاقات تكتسب الاساطير معناها . فلفهم الاسطورة يجب اذن أن نأخذ وحداتها ونرتبها فى جداول عمودية يخصص كل جدول منها لحزمة من العلاقات التى لها ميزة مشتركة لان مغزاها مستقل عن تتابع الوقائع فى الزمان ويجب كذلك ان نرجع ، فى شأن الاسطورة التى ندرسها ، الى جميع الروايات المعروفة ، اذ لا توجد رواية مماثلة تماما لآخرى ، وبالمقارنة بين الروايات المختلفة واخضاعها لعمليات منطقية تصل الى ما للأسطورة المدروسة من قانون بنوى ، اى الى منطقها العميق الذى يبين لنا ، بالتدريج المتوالى فى كل المواضع الاساسية ، الحدود Termes الوسطى بين معطيات متناقضة . فالحياة والموت مثلا ، وهما احداث متناقضان يعوضان فى الاساطير بحددين آخرين متناقضين وهما الزراعة والحرب اللذان يقبلان حدا وسطا وهو الصيد ، ثم تعوض هذه المجموعة الثلاثية بمجموعة اخرى (الحيوانات التى تأكل النبات والحيوانات المفترسة والحد الوسط بينها هو آكلة الجيف) . وهكذا يمثل البطل عند هنود امريكا مثلا فى صورة غراب ، لان هذا الحيوان ، بعد التقريبات المتعاقبة المشار اليها ، حد وسط بين الحياة والموت .

(لينارت) و (ليفى ستروس) :

يقول (جان جيار) J. Guiart تلميذ (لينارت) ان بعض نظريات **دوكامو** يمكن ان تفسر من وجهة النظر البنائية التى بقيت عند (لينارت) فى الغالب غير مصاغة . ولكنها طبعت تلامخته قبل ان يظهر (ليفى ستروس)

فجميع هؤلاء باستثناء (ميتى) P. Métais صاروا بنياتيين بدون أى جهد ، وارتبطوا بهذا التيار الذى لم يكن معارضا لتيار استاذهم . فاذا اخذنا « فصل المجتمع والنصب » كشف لنا عن بنيائية تبحث عن نفسها ، فتصميم التبادلات الزوجية لا يطابق الواقع المحسوس ، ولكنه يريد ان يكون صورة نظرية ونموذجاً لمختلف الازواض الواقعية ، وكذلك يدخل فى النظام البنىوى وصف انواع التبادل فى القرابة ، والمثنيات التى تشمل جيلين . مختلفين ، وكذلك تحدث (لينارت) عن العلاقة بدل الحديث عن الافراد (1)

والذى نستطيع ان نأخذه من هذا القول هو اننا نجد انفسنا حقا مع **دوكامو** فى جو لا يتعارض مع البنائية . ولكنه لا يدخل فيها . فاذا ما كان (لينارت) قد تجاوز الحديث السطحى عن البنية ، هذا الحديث الذى نجده عند الذين بهرتهم (مودة) البنائية ولم يأخذوا منها الا كلمة البنية ، واستعملوها فيما يناسب وما لا يناسب ، فانه لم يتخلص تماماً من وصف المحسوس والمعاش وصفا خالصا ليحاول الوصول الى النسب الرياضية كما حاول ذاك (ليفى ستروس) .

وينبغى ان نشير هنا الى ان هذا الباحث البنىاتى كان تلميذ (لينارت) ، ولكنه لا يذكر استاذه الا نكرا عابرا فى مقدمة رسالة الدكتوراه (1949) ثم لا يشير اليه الا مرة واحدة فى كتبه التالية . وهذا السكوت كما يقول (جوسدورف) Gusdorf يدل دلالة كافية على ان اهتمامات وبواعث العالمين لا يلتقيان (2) .

(1) انظر M. N. C. (1964). pp. 193-197 وكذلك ما يقوله

(لينارت) فى **دوكامو** (70 ق 4) تعليق

(2) M. N. C. (1964), p. 162

القسم السادس

نقد و خلاصة

وجهت الى (مورييس لينارت) والى كتابه **دوكامو** ، علاوة على الانتقادات الجزئية التي اشرنا اليها في الاقسام السابقة ، عدة انتقادات نرجع في مجموعها الى خروجه عن الطرق الجامعية المتعارفة (1) ، فهو لم يتلق تعليما جامعيًا ، وانما وصل الى الجامعة عن طريق « المسارب الكاناكية » ، وكان تدريسه بالسريون غير متماسك في المظهر ، لانه لم يتبع فيه اسلوبا تعليميا او معايير بيداغوجية ، بل كان يدع فكره ينساب مع الوقائع والتجارب والذكريات ، فانصرف عنه بعض طلبته .

وانعكس ذلك في كتابته التي كانت بأسلوب « اديب » لا عالم ، فأسلوبه يقظ حتى ولكنه غير محبوب احيانا . وقد اشرنا في القسم الثاني الى ان **دوكامو** مجموعة دروس القاها (لينارت) من قبل .

ولا يوجد في هذا الكتاب كذلك الا قليل من التعليقات والمناقشات النقدية والاشارات الى المصادر ، فعدد التعليقات في الكتاب 83 ، بالاضافة الى بعض الاحالات على أماكن في نفس الكتاب . فهي اذن لا تتجاوز معدل تعليق واحد في كل ثلاث صفحات ، بل ان 21 منها احالة على كتبه الاخرى و 18 توضيحية فقط ، وذلك نصف التعليقات تقريبا .

وانتقد **دوكامو** ايضا لما فيه من مصطلحات مستمدة من ميادين مختلفة ، سوسيولوجية ودينية وفلسفية ، ويرجع ذلك ، بالخصوص ، الى ان (لينارت) تأثر بكتاب (فان درليو) Vander Leeuw (1940) تأثرا عظيما كما سبق ، فأنجر الى الخوض في هذه الميادين المختلفة .

ولوحظ ايضا على المؤلف انه يعمم افكاره التي استقاها من الوسط الكاناكي ، فقد جعلها اساس الحكم على سائر الميلانيزيين ثم البدائيين عموما ، ويظهر ذلك بالخصوص في المقدمة ونهاية القسم الذي يليها وآخر الفصل الثاني حيث يجزم (لينارت) بفائدة دراسة الميلانيزي في فهم الانسان البدائي بصفة عامة ، لانه يعتقد اننا اذا ما استطعنا ان نستخلص العناصر الثقافية الاصلية عند الكاليدوني وجدنا ، بذلك ، اقرب الوثائق الى الحضارة

(1) انظر بالخصوص :

J. O. (1954), p. 56 ; M. N. C., (1955), pp. 79-81
M. N. C., (1964), pp. 139-144 ; P. Métais (1961), pp. 47-65.

البدائية (1) . وهكذا يتحدث غير ما مرة عن البدائيين بدل الميلانيزيين او الكاناك فقط . كما انه احيانا ياخذ ما لاحظته عند القبائل القريبة من (هواياو) Houaïlou وهي المنطقة التي عاش بها ويبلغ عدد اهلها 4000 نسمة اي نحو ربع الكاليدونيين (انظر الملحق الثاني) ويعمم ذلك على مجموع الكاناك ، مثل ما قاله عن الكوخ من انه مكان لقاء بين الانسان والسلف وعما للمسكن وممراته من مغزى سرى ومحتوى اسطورى (انظر الملحق 3) بل انه لم يمكث عدة شهور في قبيلة واحدة . وكانت مهمته التبشيرية لا تتيح له ان يحضر الا نادرا لاعداد الاحتفالات .

وقد قيل ان افق (لينارت) لم يكن محصورا حقا في القبائل المجاورة لمركزه التبشيري او في اهل كاليدونيا الجديدة ، فقد كان يعرف المسائل البولينية ويتابع الدراسات الاوقيانية كما يظهر من استشهاده داخل الكتاب . ولم ينقطع عن دراسة السوسولوجيا الدينية لافريقيا السوداء . ولكن ذلك كله لا يكفى للوصول الى اعماق « الذهنية البدائية » اذ لا بد اولا من ان تدرس كل الشعوب المنعوتة بالبدائية دراسة عميقة ثم ان هذه الدراسة ثانيا لن تكشف لنا سوى عن جوانب من الفكر البشرى او طرائق فى تناول الواقع او التكيف معه ، وهى جوانب وطرائق تتجلى عند بعض الشعوب اكثر مما تتجلى عند غيرها .

لقد اعتقد الناس ان البدائيين يشتركون فى صفات متعددة عند ما يقارنون بالشعوب « المتحضرة » مع ان تنوع السلوك عند المجتمعات البدائية اعظم مما عند الامم التى تعد متحضرة ، وهو تنوع يشمل الميدان السياسى والاقتصادى والزواجى والعائدى وغيرها . فاسم البدائى لا يتضمن اذن وحدة فى العرف او التقاليد او المعتقدات او النظام المجتمعى . ان الثقافات البشرية كلها محاولات للتكيف مع الواقع من اجل بقاء الناس وسعادتهم وبقاء المجتمع . وطرق هذا التكيف متعددة ، ولكن يصعب جدا وضع معايير مقبولة من الجميع لتعرف بها ما اذا كانت طريقة فى التفكير والعمل افضل من اخرى . وتوجد احيانا طرق مختلفة فى القيام بنشاط عادى معين دون ان يمتاز بعضها على بعض ، ثم انه قد ينجح نمط مجتمعى فى ظروف معينة ويخفق فى اخرى . ولذا كانت بعض الطرق فى العيش صالحة لبعض الشعوب دون بعض (2) .

ان دراسة الانسان ومعرفته معرفة عامة تحيط به من جميع النواحي

(1) انظر (ق 7 - ب)

(2) Herskovits (1967), pp. 60-61, 66 ; Kerdiner, (1961), p. 335-358

وتسعى لاستخلاص نتائج صالحة لجميع المجتمعات البشرية هو ما تطمح اليه الانثربولوجيا الثقافية (حسب الاصطلاح الامريكى) او الانثربولوجيا الاجتماعية (حسب الاصطلاح الانجليزى) ، هذا العلم الذى لا ينحصر فى دراسة مجتمع دون مجتمع او يتناول الانسان من وجهة نظر خاصة او علم معين « لقد بدأت الانثربولوجيا بدراسة المجتمعات «المتوحشة» او «البداية» ولكن صارت فنون اخرى تشاركها فى هذا الاهتمام ، وعلى الاخص الديموغرافيا والسيكولوجيا المجتمعية والعلم السياسى والقانون . فالانثربولوجيا ليست مرتبطة بفؤوس الحجر والطوطمية وتعدد الزوجات . كما صارت بالفعل تدرس المجتمعات التى تسمى متحضرة ... انها تبرز الخواص العامة للحياة المجتمعية . هاته الخواص التى يجعل منها الانثربولوجى موضوعه » وقد تم التوصل الى هذا بطرق مختلفة ، ففى بعض الاحوال نتج ذاك عن البحث الاثنوغرافى ، وفى احوال اخرى من تحليل لغوى او من محاولات لتفسير نتائج بحث اثرى « (1) .

ويقول (جوسدورف) G. Gusdorf ان (لينارت) لا يحتل مكانة عظيمة فى الاثنولوجيا الفرنسية لانه من جهة كان عصاميا . وقد احس سبب ذلك انه غريب عن الميدان الجامعى الذى يقوم فى جوهره على الصراع من اجل المصالح والتنافس بين الاشخاص ، ومن جهة اخرى كان مباشرا فعرضه ذلك للتهمة فى نظر العلماء الوضعيين ، ثم انه بروتستانسى اى ينتسب الى عقيدة الاقلية فى فرنسا . كما انه قصر دراسته على الكاناك الذين لم تكن لهم حظوة عند الاثنولوجيين . (2)

ولا تكفى التعليقات المذكورة لان الاعمال العلمية والفكرية تغلب دائما فى النهاية امثال هذه الاعتبارات وان الابحاث الجديدة هى التى تجلب الانتظار الى الشعوب المدروسة كما اشتهر اهل جزر الترويرياند بأعمال (مالىنوفسكى) B. Malinowski ولكننا على كل حال نلاحظ ان المكان الذى يشغله (لينارت) فى الفكر الفرنسى لا يتناسب مع قيمة اعماله . وربما رجع ذلك فيما نرى الى ثلاثة اسباب :

اولا : ان (موريس لينارت) وان الطلق فى ابحاثه النظرية من ملاحظاته الخاصة ، فقد نظر اليها احيانا بمنظار بعض الافكار او الفروض المتداولة فى هذا الميدان عند (ليفى برول) و (فان درليو)

(1) Foirier (1968), pp. 580-590, 884-887 ; R. Lowie (1969) pp. 12-13 ; Lévi-Strauss. (1958), pp. 378-379, 388-390.

(2) M. N. C., (1964), pp. 139-153

Van der Leeuw بالخصوص ليصل الى نظرية فلسفية في الفكر البشري ، فلم يكن في ذلك اثولوجيا صرفا ولا فيلسوفا بمعنى الكلمة (1) كما نظر اليها احيانا اخرى بمنظار المبشر ، الشيء الذي جعله مثلا يرى خلاص البدائي على يد المبشرين فضيق بالتالي على الاقل مجال الاحتكاك الثقافي (2) ولم تتجل اصالة افكاره اذن الا عند ما تجرد من هذه الآراء المسبقة ، وحاول ان يصل الى تجربة الكائناكي الحية ، هذه التجربة المرتبطة بالمعنى الذي هو جوهر الفلسفة حقا .

ثانيا : عدم عناية الفرنسيين بالتحليلات اللغوية التي قام عليها جانب كبير من عمل (لينارت) ، واستند اليها التفكير الفلسفي منذ القديم والفلسفة الالمانية بصفة خاصة ، ولا نقصد التحليلات اللغوية المعقبة عند اصحاب الوضعية المنطقية ولكن هذه التحليلات التي تبرز الافكار الكامنة في اللغة ، اي الفلسفة اللاشعورية التي تحتضنها لغات الشعوب قاطبة .

ثالثا : غموض اسلوب المؤلف في دوكامو بصفة خاصة واكتفاءه بالتاميح الخاطف لافكار غيره .

وقصارى القول ان (موريس لينارت) قد اكد بأبحاثه عددا من الافكار والنظريات المتداولة لدى الاثنولوجيين ، كما ساهم ببعض الافكار الجديدة مثل النظرية التناسلية فيما يتعلق بالطوطمية (د . ك ف 5 ق 4) ، ولكن ما افاد به حقا هو طريقته الرائعة في النفوذ الى اعماق النفس الكائناكية واكتشاف سير التفكير الكائناكي ، هذه الطريقة التركيبية التي تتناسق نتائجها تناسقا يأخذ بالالباب ، وهكذا قرب اليها الكاليدونيين وجعلنا نحس وكأنا عشنا معهم . وبذلك يبقى عمل (لينارت) ، كما قال (جورفيتش) G. Gurvitch كصرح لا ينقطع الناس عن الرجوع اليه « (3) .

(1) انظر ما سبق في نهاية القسم السادس .

(2) انظر كذلك ما تقدم في ص 31 و 54 .

(3) M. N. C., (1955), p. 108

دو کامو



مقدمة

لا نستطيع ان نفى بما يجب لفكرى (ليفى برول) Lévy-Bruhl من اعجاب واعزاز ، فقد صور ذهنية البدائيين تصويرا رائعا ، ثم تابع افكاره الاخيرة الفينومينولوجى الهولندى (فان در ليو) Van der Leeuw وهو من المع اتباعه ، فبين ان البدائية ليست بـمميز لانسان العصور الاولى ، واننا كذلك بدائيون مثلما نحن عصريون * وهذا رأى لا يخرج عن نهج الدراسات التى دشنها (ليفى برول) (1) .

ولكن ، لماذا لم يتمسك الناس من كل تلك الابحاث الا بها استلقت منها الانظار ، واطهر ان الانسان البدائى منغمر فى المشاركات participations وعاجز عن التنسيق بينها (2) .

ذلك ان صورة البدائى التى تكونت فى اذهان الناس بعيدة عن الواقع ، كبعد عدد من التماثيل البرونزية التى تصور انسان ما قبل التاريخ فى هيئة البهيمة وغلظتها (3) ان البدائى كما يتصوره الادباء لا وجود له ، كما لا وجود لبدائى الفلاسفة المركب من قطع جاءت من مصادر مختلفة وتخبرها

G. Van der Leeuw, « L'homme primitif et la religion » *
p. 163

(1) انظر الحديث عن (ليفى برول) فى الملحق الاول وعن (فان در ليو) فى (ق 4 - د) ويستهل المؤلف كتابه بفكرهما - فقد كان لهما اكبر الاثر فى تفكيره .

(2) يقصد تشبث الناس بنظرية (ليفى برول) الاولى التى تجعل الذهنية البدائية مخالفة لذهنية الانسان (المتحضر) مخالفة جذرية ، وانظر معنى المشاركة فى الملحق الاول .

(3) يقصد « انسان النياندرتال » (فانظر المدخل ق 4 - ب) وتخدم نظرية (ليفى برول) بالاضافة الى ما ينكره (لينارت) اغراضا غير بريئة ، فهى تمثل البدائى فى صورة تبرر استغلاله والفتك به (الملحق الاول) .

الباحث (1) ان قيمته نظرية ، كهذه الدمي البشرية المستعملة في .مخابر التشریح ويمكن تفكيك اجزائها ، ويفيد حقا في اظهار الميكانيكية الذهنية او المجتمعية ، ولكنه ، في ذاته ، غير موجود . وقد جهد (ليفى برول) في اتقاء اخطار هذا التحليل ، فقصر ملاحظته على جماعتين او ثلاث متقاربة في المكان ، واعطى بذلك للانسان الذى يصفه اكثر ما يمكن من الانسجام (2) .

اننا ، عند ما نلتقى شخصا من هذه الجماعات او ننظر الى بعض جوانبه التى جلبتها الفلسفة للعيان ، لا نجد التفسير التحليلى مطابقا تماما لتجربتنا فهو يبعد عنا هذا الانسان ، انه يصنفه ويميزه بصفات تعزله ، مثل « غيبى » و « قبل منطقى » و « سحرى » (3) الخ ... بينما نحن الذين نعيش بجانبه ونتحدث اليه بلغته لا نجده ، عند التجربة ، بعيدا عنا كل هذا البعد (4) لان

(1) بدائى الادباء هو « المتوحش الطيب » الذى لم تفسده الحضارة ، واولع به الكتاب الغربيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر (انظر الملحق الاول) ويقصد المؤلف بالفلاسفة (ليفى برول) على الخصوص ، فهو يقول في المقدمة التى وضعها لدفاتر هذا المفكر « انه لم يصف الاهلى بل يمكن ان نقول ان البدائى الذى يتحدث عنه لا يوجد بالذات . ولكنه استخلص من خلال ذلك نموذجا للذهنية ، بحيث ان البىض والسود والمتحضرين والعتيقين راوا فيه دائما مظاهر لفكرهم » وهذا هو النقد الاساسى الموجه الى (ليفى برول) وسيمود (لينارت) الى انتقاده في المقدمة وفي الفصل الاخير (ق 8 ، 9) ونلاحظ انه يصرح باسم (ليفى برول) عند ما يمدحه ويكتفى في الغالب عند النقد بالتلميح .

(2) اقتصر (ليفى برول) في كتابه المتعلق بالميثولوجيا البدائية على دراسة اساطير استراليا وغينيا الجديدة ، وعدها نماذج للاساطير البدائية انظر : L. B., (1935), pp. V, VII.

(3) « غيبى mystique » و « قبل منطقى prèlogique » من مميزات ابدائى عند (ليفى برول) انظر المدخل (ق 3 - د) وما سيأتى (ف 12 ق 8) ونلاحظ ان المؤلف يستعمل في غير هذا المكان مصطلح (قبل منطقى) بالرغم من انتقاده له هنا . فانظر المدخل (ق 4 ج 5) اما الوصف بسحرى فيقصد به (مالىنوفسكى) B. Malinowski كما سيأتى (ف 12 ق 8) وان قال به من قبل (فريزر) J. Frazer

(4) يشير الى الشرط الاساسى في دراسة البدائيين ، هذا الشرط الذى سماه (مالىنوفسكى) بالمشاركة Participation والذى لم يتوفر في (ليفى برول) انظر المدخل (ق 3)

صلتنا بالغير لا تقوم في الواقع على التحليل ، فنحن ندركه بكيته (1) ويمكن ان نعبر عن نظرتنا بمخطط على شكل شبح Silhouette او نعرضها في جرئية ترمز للمجموع وتتم عن صورة كيانه الحقيقية (2) ولن نصل لهذه الصورة اذا نظرنا الى الانسان البدائي من خلال مقولات ذهننا (3) .

وقصدنا ان نبحث عن هذه الصورة بملاحظتنا للميلانيزى في حياته العميقة (4) ، فننظر كيف يدرك العالم ، وكيف يعرف ذاته في هذا العالم ، وكيف يتجه ، وكيف يتفرد ، وكيف يضع الاسس لاجتمع استطاع ان يبقى حيا مدة آلاف السنين (5) وكيف يصل اخيرا في العهد الراهن الى تخلص شخصيته ، ويتحرر بذلك نهائيا من بدائيته .

(1) نلمس هنا تأثير (لينارت) بالجشطلتيين ، وهو ان يبعد الطريقة التحليلية التى تقطع السبيل الى النفس البدائية ليتخذ طرقا اخرى ، ربما كانت اقل صبغة علمية ولكنها اكثر نجوعا . وينبغى الا يعزب عن بالنا ان المؤلف قد تبنى بعض النظريات التحليلية التى ينتقدها هنا ، وادمجها في اطار عام هو اطار الذهنية الاسطورية فانظر ، في المدخل (ق 3) ، طرق (لينارت) في البحث . وفيما يأتى ما يقوله ايضا عن الطريقة التحليلية . (ف 7 ق 1) .

(2) سيبين المؤلف ان ادراك الكل هو طريقة البدائيين كذلك في معرفة ما حولهم ولذا يريدنا ان نصنع كما يصنع الاهلى الذى يجمع في تصويره للجسد بين جسد الفرد ودوره المجتمعى . وان نكون ايضا كالفنان في كاليدونيا الجديدة فهو لا ينقش صورة السلف الحقيقية ، وانما يسجل في جزئيات جوهريه مثل العين واللسان ذكرى هذا السلف . انظر ما سيأتى (ف 2 ق 1 ، 2) و (ف 9 ق 6) .

(3) هناك مقولات مجتمعية ، كما تثبت ذلك سوسيولوجيا المعرفة التى تقوم على المبدأ الذى صاغه (ليفى برون) في قوله ان « النماذج المجتمعية المختلفة تطابقها ذهنيات مختلفة » انظر ما سيأتى (ف 3 ق 2 ، 9) و (ف 7 ق 3) و (ف 10 ق 4) على الاخص .

(4) سبق الحديث عن الميلانيزيين في المدخل (ق 4 - ب) كما سيعرف به المؤلف في قسم خاص .

(5) يعد اهل كاليدونيا الجديدة من اقدم الشعوب في العالم ، وقد انعزوا في جزيرتهم نحو 6000 سنة .

ولا يمكن تفسير هذه التصرفات القديمة او الجديدة بتأثير المؤسسات التي تتصل بها . فمعناها يتبين لنا بالاولى من خلال الاشكال الاسطورية للحياة ومن خلال الاساطير غير المدركة التي تحدد هذه الاشكال (1) وقد نرفض هذه الاساطير لانها واهية وليست في مصاف الاساطير الكلاسيكية التي زودتنا بمفهوم الاسطورة الادبي ، او نمتنع عن تسميتها بالاساطير لان اتجاه التفكير البدائي يبدو لنا غيبيا *Mystique* اكثر مما يبدو اسطوريا (2) ، وكلا هذين الموقفين يعرضنا لان ننفى ايدينا من هذه المادة التي نتاح لنا دراستها بما انها تظهر لنا غير مكتملة ، وهذا هو السبب العميق الذي جعل الناس لا يدركون العبرة الحقيقية من الابحاث المتعلقة

(1) يقصد المؤلف بهذه الاشكال حياة البدائيين الاسطورية ، اي اسلوب الحياة الذي تمليه عليهم اساطيرهم ، هذه الاساطير التي يعيشونها دون ان يدركوها ويصوغوها في قصة تروى ، انها الاساطير المعاشة التي سيتحدث عنها (لينارت) غير ما مرة في هذا الكتاب . وخاصة في الفصل الاخير ، وسيوضح معنى انها غير مدركة في (ف 2 ق 3) و (ف 5 ق 2) و (ف 12 ق 6) مثلاً .

ان دراسة الاساطير والاشكال الاسطورية من جملة طرائق المؤلف في دراسة البدائيين ، بل انها الاطار العام الذي يتضمن الطرائق الاخرى . فارجع الى المدخل (ق 4 ج ، 11) .

(2) استمد الغربيون من الاساطير اليونانية والرومانية المفهوم الذي يشير اليه (لينارت) ، وهو ان الاساطير مجموعة من القصص العجيبة التي لا يقصد منها الاقتناع بأى شيء ، وانما تقصد لذاتها ، ولذا كانت متصلة بجميع ميادين الفن . ويتوجه (لينارت) هنا كذلك بالنقد الى (ليفى برول) الذي يرى من جهة ان الاساطير البدائية غير متماسكة ويقول : « ولن اقبل ، هنا ، انه من المسلم والبديهي ان فكرتنا عن الاسطورة هي التي عند الاستراليين والبابو ... » ولست اغضى الطرف عن الاسباب الواضحة التي جعلت اسما واحدا يطلق على الاساطير البدائية والاساطير التي اشاعتها بيننا الآداب والفنون القديمة ... ولكن ، هل يكفى هذا لتقبل ، دون تمحيص ان ما هو حق بالنسبة للاساطير الكلاسيكية حق كذلك بالنسبة لاساطير البدائيين ؟ انظر الفصل الاخير وخاصة (ق 8 ، 9) وكذلك L. B., (1935), pp. V-VII, 315 ومن جهة اخرى : ان مميز الذهنية البدائية هو انها غيبية بينما يرى مؤلفنا مع (فان درليو) ان هذه الذهنية في جوهرها اسطورية كما سيأتى . وارجع الى المدخل (ق 4 - ج) .

بالذهنية البدائية . وبذلك شعر الاستاذ الجيسل (مارسل موش)
M. Mauss (1) وهو المتبع دائما للحركة الفكرية ، عند ما قال ذات يوم :
« ان ما بذلناه من جهد عظيم في دراسة الطقوس Ritologie يعوزه التوازن
من حيث اننا لم نبذل جهدا مماثلا في دراسة الاساطير Mythologie » *
يقدر ادراك ما يشغل بال الاثنولوجيين الذين لا يجصرون على ان يروا وراء
هذه الاشكال « اساطير معاشة » حسب تعبير لم يجر بعد على السفة
الميثولوجيين السائرين على السفن الكلاسيكي (2) .

نحن مضطرون اذن عند دراسة الميلاييزى الى البحث من خلال الاشكال
الاسطورية لحياته عما تنطبق عليه الاسطورة عنده ، ولللفظ الاسطورة عندها
تاريخ طويل تغير اثناءه المعنى الاول وكاد يأتى عليه النسيان (3) ولكن ، هل
يمكن ان نتردد في ان نعيد اليه هذا المعنى عند ما نفاجئ الاسطورة وهى
تمارس وظيفتها الكاملة ، كما يحدث في العالم البدائى الحى الذى
لم تصب فيه لا الاقاصيص ولا الاساطير بالجمود حقا ، وحيث ما زال كل
تسعى يهتز للحادث او للانفعال الذى ولده (4) ان الاسطورة تعطى لحياة
الميلاييزى اشكالا تفوق في دلالتها كل ما يمكن ان يكشف عنه ظاهر هذه الحياة.

ولكى نصل بالقارىء الى ادراك هذه الدلالة وفهم الذهنية الاسطورية
المسماة بالبدائية لا نأتى ، في هذه الصفحات ، بأى نظرية ، وانما نسير سيرا
متمهلا في المسارب الكاناكية (5) وخلال تفكير اهل جزيرة كاليدونيا الجديدة

(1) انظر ترجمته في الملحق الاول .

Bulletin de l'Institut Français de Sociologie, 9 Juin * 1933, p. 112 .

(2) التعبير بالاساطير « المعاشة » هو لما لينوفسكى كما سيأتى في
(ف 12 ق 8) حيث يتحدث المؤلف كذلك عن عجز الاثنولوجيين عن ادراك
الواقع الاسطورى . وارجع في شأن الابحاث الجديدة المتعلقة بالاساطير الى
ما سبق في المدخل (ق 4 ج 11) و (ق 8) .

(3) سيعود المؤلف لهذا التغير (ف 11 ق 4 و ف 12 ق 8) .

(4) ان الاسطورة تعبر عن انفعال الانسان امام الظواهر الطبيعية
وتسجل الاحداث الاولى التى يقوم على تكرارها توازن المجتمع ، كما سيشرح
ذلك (لينارت) في (ف 12 ق 3 ، 8) مثلا .

(5) نسبة الى (كاناك) canaques اسم اهل كاليدونيا الجديدة،

انظر الملحق الثانى .

ويقول المؤلف « مسارب » لانه سيدرس بالفعل الطريق
الارضية وتنظيمات الحقول الخ . وارتباطها بطرق التفكير عند الكاناك .

وفهمهم للمكان والزمان والمجتمع والقول والشخص المجتمعى حتى.نصل الى
تطورهم الحديث ، حيث نستخلص من عملية تفرد الشخص العناصر المكونة
لبنية ذهنيته ، هذه العناصر التى لم تكن تراها من قبل .

وبذلك نكون اشد بصيرة بالاسطورة الميلانيزية ، وربما بالاسطورة
على وجه الاطلاق (1) ، وسيزداد فهمنا لما يقصده الكاناكى عند ما يقول :

دوكامو

اى الانسان فى اصلته (2)

(1) يحاول (لينارت) ان يعمم رايه فى الكاناك ليشمل الميلانيزيين
عموما ، بل وجميع البدائيين . وقد تحدثنا عن هذه المحاولة وانتقادها
فى القسم الاخير من المدخل .

(2) سيخصص لشرح « دوكامو » Do Kamo قسما من الفصل الثالث
ويعود اليه فى بداية الفصل الخامس ، ويترجمه كذلك بالانسان الحق او
الشخص الحق .

التعريف بالميلانيزي

يقطن الميلانيزيون حاليا في بعض الاطراف من شرق غينيا الجديدة (1) وفي مجموع الارخبيلات التي كُتبت عنها عقد تناثرت حباته والتوت في خط مواز لسواحل استراليا ، فأحاطت كالسياج ببحر المرجان (2) . وهم يمثلون مجموعة بشرية قديمة . ولكنهم امتزجوا جهة الجنوب في كاليدونيا الجديدة بمجموعة اعرق منهم في القدم ، وتسمى بالميلانيزية الجنوبية . وقد ابرزت الانثروبولوجيا ما في بنية الكاليدوني الفيزيائية وهيكله العظمى من اشياء تنكسر باتسان النياندرتال Néanderthal ، بل هي احيانا اكثر بدائية مما نجده عند هذا الانسان الذي عاش فيما قبل التاريخ (3) ، فان ما لاهل كاليدونيا الجديدة من فك مربع ومحاجر وارجل ذات اصابع معقوفة (ولذلك يضربون كرة القدم بأصابع ارجلهم دون ان تنفك هذه الاصابع) (4) وغير ذلك من الخصائص ، قد دفع (سارازان) Sarasin الى ان يرى فيهم مجموعة متفرعة

(1) Nouvelle Guinée هي اكبر جزر ميلانيزيا ، وتقع في الجانب الشرقي من ارخبيلات اوقيانيا . كان الاسيويون يعرفونها منذ القديم ، وعرفها الفريبيون اول مرة سنة 1512 ، وسموها اولا بجزيرة الذهب ثم استولى عليها احد الاسبان سنة 1545 باسم دولته ، وسموها غينيا الجديدة لما وجده من شبه بين اهلها واهل غينيا الافريقية ، وتسكنها جماعات سلالية مختلفة من ميلانيزيين وبولينيزيين وماليزيين واقزام . الا ان اهلها يعرفون باسم (البابو) كما سيأتى .

(2) يقصد ارخبيل بسمارك Bismarck وجزر سالومون Salomon وجزر سانتاكروز Santa Cruz وجزر الهيريد الجديدة ثم جزر فيجي Fiji

(3) ارجع الى المدخل (ق 4 - ب) والملحق الثانى في شأن كاليدونيا الجديدة واهلها ..

(4) يقصد ان محاجرهم بارزة كما عند انسان النياندرتال ، وان اصابع ارجلهم طويلة ، ويستعملون ابهام الرجل كابهام اليد فيلتقطون الاشياء من الارض بالاصبعين الاولين الكبيرين من الرجل .

عن هاته التي افضت الى الانسان المفكر (1) اما (بالس) Pales الذي لم ير منهم الا هؤلاء الافراد الممتازين الذين جاءوا الى (باريس) كجنود كلهم الظفر من بثر الحكيم الى الالزاس ، فانه لم يتردد في وصف هؤلاء الابطال ، من الوجهة الانثربولوجية ، بالمتحجرات الحية (2) .

اما من وجهة النظر الثقافية فقد كان انعزالهم في جزيرتهم عظيما جدا ، الشيء الذي يجعل دراسة لغتهم واعرافهم ذات فائدة فعلية الى الآن . ونجد لديهم ايضا آثارا لهجرات مختلفة ولفروق بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب (3) . غير ان كل هذا اتى عليه حين من الدهر وتم تمثله ، بحيث أصبح النوع البشرى والنوع الثقافي يتسمان حاليا ببعض التجانس (4) ولكننا اذا بقنا النظر تبينت لنا هذه المؤثرات المختلفة التي تشكل على الاقل ثلاث طبقات اساسية (5) : اولها تذكرنا جزئياتها بالتاسمائيين . والثانية متشكلة من عناصر جاءت مع الميلانيزيين او البابو . او ربما ايضا مع البولينيزيين . والطبقة الثالثة ، وربما كانت معها طبقات اخرى غير بينة ، نجد آثارها في الارصفة المسقاة والنقش البارز تماما وعبادة الاسلاف . فهل في هذه الطبقة تأثير اندونيسى كما هو موجود في اللغة ، اى في بعض المفردات

(1) انظر المدخل (ق 4 ب) .

(2) يعنى المؤلف « فرقة المحيط الهادى » التي تألفت من اهلى كاليدونيا الجديدة وتاهيتى وفرنسيى المستعمرتين ، وشاركت في معارك الحرب العالمية الثانية ، ولم يعد منها الا القليل وهى غير الفرقة التي شاركت في الحرب العالمية الاولى وسيأتى ذكرها ف 3 ق 3 (تعليق) و (ف 8 ق 4) انظر مثلا M. L., (1953) a pp. 216-218 « زعم البعض انه رأى في اهلى كاليدونيا الجديدة متحجرا حيا » Fossil vivant ويدل هذا الزعم على جهلنا الكلى بالاحداث التي ادت الى عمران الجزيرة كما ظهرت للمكتشفين الغربيين .. ان ما قبل تاريخ هذه الجزيرة غير مطروق تقريبا » انظر Robequin, (1958) p. 461

(3) سيبحث المؤلف الفروق الناتجة عن ورود مهاجرين الى شمال كاليدونيا الجديدة في عدة اماكن مثل (ف 3 ق 3 ، و ف 4 ق 1 ، 2 و ف 9 ق 4) .

(4) انظر كذلك (ف 4 ق 6) .

(5) ان آراء المؤلف في الطبقات الثقافية متناثرة في هذا الكتاب وغير واضحة احيانا . فارجع الى المدخل (ق 4 ب) حيث حاولنا تنسيق هذه الآراء

وفي بعض اواخر الضمائر وفي العدد الخ . كل هذا غير متحدد بوضوح ويحتاج الى بيان ولكن ملاحظة هذه الطبقات المختلفة تتيح لنا ، على كل حال ، تمييز اعرقها في القدم .

ونرى من ذلك ان دراسة الاشكال الاسطورية لحياة الميلانيزي الجنوبي تساعدنا على ان نفهم بعض الفهم سلوك نوع من الناس جرى الاصطلاح على تسميتهم بالبدائيين (1) .

(1) يقول الاثنولوجيون انهم يستعملون اسم البدائي لانهم لم يجدوا اسما افضل منه . وقد عدل عنه المؤلف مع عدد من الباحثين اذ صاروا يتحدثون عن « العتيق » بالرغم من قريه من نفس المعنى .

الفصل الاول

الفكر (1)

٢٠ تعرفنا إحدى الأساطير بأشباب ظهور العقل عند الانسيان :
كان الرب (جوماوى) Gomawe (2) يتجول عند ما لقي شخصين لم يستطيعا
ان يجيبا عن أسئلته ، بل ولا ان ينطقا ، فاعتبر ان ذلك من فساد

(1) Verbum mentis ، هكذا باللاتينية فى النص ، وتعنى بالحرف
التعبير عن الفكر - وترجمناها بالفكر اعتمادا على النص الذى جراه المؤلف
وستنقله فيما بعد .

ومجمل هذا الفصل ان التفكير البدائى تفكير وجدانى ، فالكاناك
يعتقدون ان البطن مركز التفكير . وقد تطورت نظرتهم فى هذا الميدان تطورا
نستدل عليه بمختلف الالفاظ التى تعنى عندهم التفكير :
nina ، اى نؤاد ، فالتفكير اذن حشوى .

Goani ، الذى يدل على علاقة الرأس بالتفكير ، دون ان يزيد
فيه الرأس على كونه وعاء للصور التى تتدفق منه كالسيل دون ان يتدخل
للتحكم فيها .

nixai و Nege ، ويتضمنان معنى الوعاء ويمثلان اذن اول
محاولة من الكاناكى للاحاطة بالافكار بعد السلبية التى يفيدها
اللفظ السابق .

tanixai و tavinena اللذان يدلان على ان الشخص صار
قادرا على ان يقطع سيل الصور وان يختار .

Vitanexai ، وهو لفظ كلى يعنى التفكير عموما .

(2) طوطم فى بعض مناطق كاليدونيا الجديدة . ويعيش فى الماء ،
وللحباب المتصاعد من الماء والجذيرات الطافية على الماء علاقة به ، وقد
يجتذب الناس الى الماء ليغرقهم ، اما فى الاماكن التى يعد فيها ربا فيعيش
على الارض ، ويتجول ليلا ، ويستهوئ النساء الحاملات ولهذا تمنع
الحاملات من الخروج ليلا ، والزيز هو صوته الذى ينثر بالموت . وقصته
محاولة لفهم العقل بعض الشخصيات التى تحمل اسماء مثل السامى فى بعض
الأساطير Puema ونسبته لحدث عنه مرقا آخرى فى ف ٥ ق ٥ و ف ٥
ق 6 و ف 12 ق 2 انظر أيضا 227-228 ، 193-194 ، pp. (1930) ، M. M. M.

جسديهما ، فاصطادا فلرين واخذ فؤاديهما ثم عاد الى الرجلين وشق بطنيهما ووضع داخلهما فؤادي الفارين من أمعاء وقلب وكبد . وما ان التأم الجرح حتى نطق الرجلان وأكلا واكتسبا بعض القوة (1) .

ولا نقول الاسطورة انها «فكرة» ولكنها تشير الى ان الحكمة والكلام تصاعدان من فؤاديهما ورفعاه من شأن هذين الكائنين العتيقين الكالبيين (2) لهذا الرب (جوماوي) فولكلور معروف ، وقد حل بكاليفورنيا البعيدة بعد ان جاء اليها من عرض البحر ، وربما كان ما يذكر عنه من انه الذي انعم بالعقل على الكانك ، انما يدل على مقدم مهاجرين ذوي ثقافة ارقى ،

(1) استعملنا كلمة «فؤاد» وان كانت لا تشمل الامعاء في العربية النصحي (بخلاف الدارجة) لقربها من المقصود وهي الدلالة على التفكير ايضا كما سيأتى .

وتذكر الاسطورة ان Gomawe شق بطن احدهما فقط ووضع فيه فؤاد الفار ، ثم سدده ونفخ في فيهها معا ، واخذهما الى مسكنه وطبخ يامة ignome (انظر ما شيلي في 3 و 3) وبقي يطعمهما ويقينان الى ان استقر الطعام في بطنيهما . انهم . شيفشا عيلقثالة . بعد ان جئنا الى كالا . راعيا رئيسا في عالا . شيفشا عيلقثالة . بعد ان جئنا الى علقثان على عالا . انهم احدهما معا ، ولكنهما شيفا معا ، ويوجد مثل ذلك في عدد من القصص التي تدل في نظر المؤلف على عجز الكالكي عن التعميم ، اذ انه لا يذكر عن جماعة الا جزئيات فرد واحد ، ثم يتحدث عن جميع الافراد فيما بعد . انظر M. L. (1932), p. 450 .

(2) يقارن هذا بما فكرته (كلام جريول) Calame-Griaule ieneviève من ان الانسان انصب اسطورة مند (الدوجون) Dogons . قد خلق بدون قول وان الاسلاف الاولين الذين نزلوا من السماء كانت اعضاءهم الباطنية جافة تنتظر الماء ونفس المتولاء ثم شربوا الانسنة الاول ولكن اعضاءه لم تصل الى حجمها النهائي الا بعد ان تعلم القول ، ثم تضيف المؤلف في التعليق قائلا : « قال لنا بعض المخبرين ، اول الامر ، ان الانسان جاء الى الارض فارغا . ولم يكن ذلك ، في الحقيقة ، سوى طريقة في القول بان اعضاءه كانت جافة . ان هذه العبارة المجازية تعنى ان الوظيفة هي التي تسمى العضو » .

وقد فتح الاحتكاك بهم اذهان المستوطنين في الجزيرة (1) ولكن هذا التفسير لا يخطر ببال اى احد من الكاتاك ، وانما يعرفون ، بالتجربة ، انه من اعماق مؤادهم يتصاعد كل يقين ، ولا يرون فيما يسمعون عن جدهم الذى يحمل احشاء قار الا تداخلا اسطوريا (2) وتبريرا لما يحسونه عند الانفعال، وتغليلا لما يعرفونه من نظام . ثم ان لغتهم ، وما هى بالجافة ، تفكرهم صراحة بذلك . فمنذ سنوات خلت كان اذا ما سئل احد الكاتاك الذين يعرفون نقفا من الفرنسية عن رأى شخص من اهل قريته اجاب جادا :

— انا لا اعرف بطنه *Moi connais pas le ventre pour elle*

واذا كان «متطورا» *évolué*

— انا لا اعرف فكره *Moi connais pas la pense pour elle*
وهى ترجمة امينة لما فى لغته ، وان اشرف عبارة يستشار بها الغير الى يومنا هذا هى ان يقال له :
Jié na poe i ما هو بطنك ؟ (3) .

(1) غالبا ما حاول الاثنولوجيون ان يكشفوا فى الاساطير بديلا من التاريخ المكتوب ، فالتقاليد الشفوية ، مثل الوثائق المكتوبة ، قد تسبح بالارتقاء الى الماضى واكتشاف الهجرات والحروب وتأسيس الدول ، ولا جدال فى انه يمكن دخول التاريخ فى الاسطورة ، الا انه لا ينبغي ان نعتقد ان الاسطورة لا تزيد على كونها تضيف الى التاريخ جانبيا « خرافيا » يسهل تمييزه . فهى تزوده ببنية يدخل فى قلبها . وذلك ما يجعل من المستحيل استعمال الاسطورة وحدها لاعادة تركيب التاريخ انظر

L. B , (1935), p. 439. J. Poirier. (1968), pp. 1075-1076

Person, « Tradition orale et chronologie » Cahiers d'études africaines II, 1961.

(2) اى تداخلا بين الماضى الاسطورى والحاضر .

(3) فى العربية يقال : افرشنى ظهره وبطنه ، اى علانيته وسره ، وفى الدارجة المغربية ما يشبه ذلك . وقد اغفلنا هنا مالا فائدة فيه من النص الفرنسى للقارئ العربى .

Jié أداة الاستفهام و *poe* البطن ، و 1 ضمير المخاطب

انظر : M. L., (1935)

ولا بذاءة في هذا اللفظ الذي يدل ، عند الاهلى ، على كل ظرف مستدير مثل حاجز البطن وحاجز الكوخ المستدير الخ .. والبطن ، بهذا المعنى ، يحمل مركز التفكير ، ولكنه لا يلعب ، بذاته ، اى دور في عملية التفكير .

فالتفكير يصدر عن الفؤاد الذى هو مجموعة قابلة للاهتزاز . والقلب Wenena ، اهم عضو فيها (1) ويشق من nena عند من الكلمات التى تدل على الحالات الانفعالية مثل قلب ممزق وقلب مسحوق وقلب موزع . الخ ولكن بينها نحن ندل على هذه الحالات بأوصاف ينظر اليها الكاليدنى كما هى فى ذاتها ، ويدل عليها بعبارات تقابل ما نسميه بالافعال اللازمة التى تدل على وصف (2) فيقول :

Nena were احشاء قلقة اى حزن

(1) ان اهتزاز الفؤاد ، عند التفكير ، هو العلامة ، عند الكاناكى ، على انه مركز التفكير .

ويقول (لينارت) : فى قاموسه ، ان nena تعنى الاحشاء واقرب ومركز التفكير . وانها اصبحت اليوم مهمله ، اذ يقال للاحشاء Koena وللقلب ومركز التفكير We nena فعند ما يقال مثلا « عنده قلب » يكون المقصود « عنده متفكير » (انظر ايضا ف 3 ق 2) ثم يذكر ان معنى Wenena نعى كثيرا وبدأ يحل محل ما لكلمة poe المتقدمة من معنى مماثل .

ويعبر فى العربية ، كذلك ، بالفؤاد والقلب عن العقل . وقد جوز المفسرون ان يكون من ذلك قوله تعالى : « ما كذب الفؤاد ما رأى » وقال الفراء فى قوله تعالى : « ان فى ذلك فكرى لمن كان له قلب » ، اى عقل ، ويقال ما قلبك معك ، اى ما عقلك معك . واين ذهب قلبك ، اى اين ذهب عقلك . انظر لسان العرب .

(2) يقسم الفرنسيون الافعال الى قسمين : فعل يدل على وصف Etat وترجمناه نحن بالفعل اللازم الذى يدل على وصف ، وفعل يدل على عمل . ولا يوجد ، عند الكاناك ، نعوت وانما افعال لازمة تدل على وصف اى ان جميع النعوت تؤدى بهذه الافعال اللازمة كما سيظهر فى المثالين التاليين عند المؤلف . ومن العسير جدا تحديد ما يعدونه وصفا ، وذلك لصعوبة تسمية الاصناف النحوية التى تطابق فى لغتهم الاسم والفعل ، انظر . M.L., (1935)

وكذلك ما سيأتى فى نهاية الفصل وفى (ف 6 ق 2 و ف 11 ق 4)

Nena visapé احشاء منحيازة الى جانب ، اي احتار (1) انهما سيفتسان
مماثلتان للصيغ التي يستعملها الاستراليون عند ما يعبرون مثلا عن الانفراج
بعد التوتر الذي يحسه من يشارك في الاسرار المقدسة (2) .

Atnita ulpilima انفكك الامعاء بعد ان عقدها الانفعال الديني *

في الضيق والقلق والخفتان والانسباط تظهر اذن حركة الفكر وقد
عصره الالهام او استسلم للسكينة .

وهكذا تصف اللغة ، بالمحسوس ، طلائع التفكير الوجدانية ، هذه
الطلائع المتماثلة لدى جميع الشعوب . *Verbum mentis* ^{الفكر}
يتكون ، عند مسود (الكابون) Gabon ، في اسفل البطن ، ونظمنا لها
مخرجاً من الفم *** ويقول الله داود الملك ، بليلة اعظم لي « وشربعتك فيه
وسط احشائي » ***

ويمكن ان نتساءل : هل التفكير البدائي انفعالي فحسب ؟ وهل ليس
في اللغة وراء الميدان الحشوي اى اشارة لعمل الدماغ ولا ارتباطه بالتأمل
الذهنسى ؟

انى ، الى حد الآن ، لا اعرف في لغة (هوايلو (3) سوى كلمة
واحدة يلعب فيها الرأس ، كراس ، دوراً ما ، وتوجد في ضمن اغنية قديمة
وهي كلمة :

— (1) في قاموس المؤلف *Visapé* ، لاحظها في النص . —

ويظهر من المثالين المذكورين ان ما نترجمه حرفيا من لغتهم باسم
ووصفه (احشاء متقلبة) احشاء منطوية (...) يقابل ما نسميه فعلا لازما
(جزن احتيل) .

(2) الى الطقوس والحرركات التي يقضي بها التأثير الوحي .

*** *M. Mauss, La prière, p. 166* ***

*** *Les Sociétés Secrètes au Mayombé, p. 105* ***

Brifimieux ، يقول (بريتميه) في هذا الكتاب : « اننا مركز تفكير القدماء هو
اسفل البطن » ثم ينقل نصيحا بين جملته اسياتيه ، « ان التفكير ، اي
le verbum mentis ، يتكون ، حسب الفلسفة الزنحية ، في اسفل البطن »
ويحدث عن منفذ له من الفم (104 + 105)

*** الزمومة الاربعون : 9

(3) *Houailou* او *Huailou* ، اسم منطقة بكاليدونيا الجديدة .

وبها استقر المؤلف ، والذي في لغة اهلام قدامت . انظر في المداخل في اللغة د

Goani ، ومعناها رأس على سطح منحدر ، مائل ميلا منحرفا (1) .

ويتعلق الأمر ، في هذه الأغنية ، بتصوير الوسواس ، فقد أراد بعض المحاربين ان يعيدوا الكرة بعد هزيمة مؤقته واخفقوا فقبل لهم :

— Gévé goani wara i poe ، اي « انتم رأس ميائل دم

سلحفاة (2) اذ يقال عن السلحفاة انها تسارع الى حيث سال دم سلحفاة اخرى فيفاجئها الانسان ويقتلها هي كذلك ، وتصبح مثلا يضرب للباحث عن حقه بظلفه ، انها تصور مغامرة المحاربين الذين تمتلكهم فكرة النصر وراحوا ان يحرزوه ثافية فاضاعوا كل شيء (3) ولا ريب انه يجب ترجمة Goani بعد « افكر في شيء » ، « تفكر » ، الا انها تطلق متعديتان (4) ، اي « رأس مدلل » ، فمجازة تدل على وضع روحه ، وهي مركبة في العربية من اسم و اسم فاعل ، بينما هي في لغة الانجليز مركبة تركيبا مؤجيا ، وتطينا في لفظ واحد صورة الوسوس وشبحه silhouette وهو لفظ ليس باسم ولا بفعل ، ولكنه ، اذا صرف مع الضمير ، يدل على وصف هو : اوسوس (انا - في - حال - وسواس) (5) انه نوع من الافعال نسبيه فعلا لازما يدل على وصف ، وهو في الواقع عندهم صفة . وهذا الدور الذي يلعبه الوصف ، عندهم ،

(1) gda ، اي الرأس ، وتسمى للسطح المنحدر المنحرف فاقول المؤلف .
ع ر ق س ع ت ا س م ه ن ا

(2) المقصود برأس مائل نحو دم سلحفاة ، اي مائل الى اليمين ، لا رقلعيا كما
لنجد في (1) سبشير (1) ايناوت (2) مرة ثانية (3) في (12) اي (1) اليه هذه القصيدة
التي نجد نصها كاملا في M. L., (1932), p. 275

(4) Termès actifs وهو ما يترجم ، عادة ، بالمبني للمعلوم ،
ونحن نترجمه بالمفعلي في مقابلة الفعل اللازم الذي يتحدث عنه المؤلف
ويسمى فعل وصف .

(5) لا يوجد ، في الفرنسية ، فعل مبالغ من لفظ obsession
(الوسواس) فاضطر المؤلف ، من اجل تأدية معنى الكلمة الكانكية ، الى
صياغة هذا الفعل وهو je obsession اوقيدا اغتيا العربية عنده
تلك ذلك .

حيث نستعمل نحن اما اسماء او افعالا او غير ذلك من الاصناف النحوية (1) يكشف لنا عن احد الجوانب الجوهرية في تفكير الميلانيزيين ، فهم لا يحسنون التفريق بين الذات والموضوع . اذ ان « راسي المائل ميلانا سيئا ، وحالة نفسي ، وانا ذاتي » ليست سوى جوانب مختلفة من حالة واحدة هي goani (2)

وقد حسبنا ، اول الامر ، ان في هذا اللفظ الذي يحتوى على كلمة راس اثباتا لعمل الدماغ ، ولكنا لم نجد شيئا من ذلك . اذ ليس الرأس في هذا المقام سوى وعاء للصور قد يكون كثيفا او شفافا . فان ابلغ عبارة يمكن ان يطرى بها الخطيب ذو الكلام الفصيح السهل هي ان يقال عنه : « راس خاو » دونما اية دلالة على القدح ، بل هي على العكس صيغة مدح ، ففيها تشبيه بالجزع الخاوي الذي يمد فوق الوهاد التي لا يمكن قطعها ، ليكون قناة تجري فيها مياه السقي .

--- واذا حاول الكاتبا ان يبحث عن فكرة فلم يجد ما ينيره قال :
— راسي اصم ، صلب » .

ويعنى بهذا انه في حالة تشبيهة بحالة من اضطهاد التعب او صوم بالجمود فأظلم عليه .

اما اذا استشف هذه الفكرة وعسر عليه استخلاصها فانه يقول :
na do piri yenya انها جدا تلتصق في .

ولا يتعلق الامر هنا بالرأس ، فالمقصود الالتصاق بكامل الذات . وهناك اذن اشياء تمسك بها استشعرناه ولم نحس به تمام الاحساس ولا كنفنا

(1) أي انهم يستخدمون الوصف الذي يقابل الفعل اللازم عندنا في كل المواضع التي نستخدم فيها نحن احيانا فعلا وحيانا اسما الخ ، كما هو شأن كلمة goani التي سيفكر (لينارت) دلالاتها المختلفة .

(2) كما هو الشأن بالنسبة للطفل الذي لا يعرف ابهامه معرفة مستقلة عن عملية المص ، حسب عبارة (جان بياجى) ، فالميلانيزيون اذن كغامة البدائيين الذين اعتبروا مثل الطفل في الخلط بين الذات والموضوع ، انظر المدخل (ق 4 ج 1) وما سيأتى (ف 6 ق 5) .

التفكير ، وهى أشياء من الميدان الوجدانى الذى نعود اليه هكذا مرة ثانية ،
دون ان نتاح لنا رؤية التفكير وقد تخلص منه (1) .

ولكن ، هناك عبارة تستعمل اليوم اكثر من nena للدلالة على
التفكير وهى nexai او nege (2) و ne سابقة
préfixe تدل على الجمع وصيغة حلقية فى kai التى تعنى سلة
من الاسل . اما ge فتدل على ما تضمه السلة من خيرات . وفى جزر
(لويولتى) Loyalty (3) تدل كلمتا tenge و cenga
على كل الاوعية الليفية ، من احشاء ملتوية ومعدة ومثانة ورحم وقلب .
وكذلك الالياف التى ضفرت بها السلة * الفكرة اثن موضوع وشئ

(1) فالافكار تلتصق ، حسب العبارة المذكورة ، بالذات لا بالراس .
وبذا نلاحظ ان التفكير ما يزال مرتبطا بالميدان الوجدانى مثلما كان فى حالة
التعبير عنه بالبطن والفؤاد .

(2) يقول (لينارت) فى قاموسه ان nege غير مستعملة ، وربما
كانت محرفة من nexai

(3) انظر الحديث عنها فى الملحق الثانى .
(*) وهكذا نجد فى لغة (ليفو) وحدها :

tenge mo ، وعاء خيرات

tenge teng ، نفس المعنى

tenge na an ، الوعاء المعدة

tenge na o ، الوعاء الرحم

وفى جزيرة (مارى) maré

tenge na napo ، الوعاء الولادة

tenge mada ، وعاء الدم

tenge timidu ، وعاء الدموع

tenge ewekë ، وعاء القول ، اى القلب مجازا

tenge meci ، وعاء الحيوية ، مريض

tenge mecin ، وعاء احوال الموت ،

tenge iēni ، الوعاء الرامى بالاسحار . السحار .

وقد تقلصت اليوم هذه المفاهيم القديمة امام مفاهيم اكثر تجريدا ، فأصبحنا
نسمع ، بدل tenge meci ، ten e mec ، اى مريض ، وتدل tene
على الملك ، و tene i eni ، اى نوو الاسحار ، وربما انست تمسما
هذه الصيغ الجديدة ، بعد بضعة اجيال ، تلك المجازات القديمة .

معطى والهام وكشف ولقطة نحس بها في هذا الوعاء الحشوى ، او نقول
اننا ندركها في هذا الوعاء المصفور كالسلة (1) . ويجب ان نعرف ان الشيء
الذى يجعل في سلة لا يبقى جزءا من المجموع الذى كان ينتسب اليه ، اذ
اصبح محصورا بالالياف المصفورة ومقصولا اذن عن مجموعته وغيرها ،
ففى جزيرة (ليفو) يعتبر رمل الساحل ونفس الرمل وهو فى سلة صنفين
اثنين من الرمل ، ويدل على كل واحد منهما باسم مغاير لاسم الآخر (2) .

ان هذه الالياف المصفورة شبيهة بحزام يحاط به ما يراد حصره .
وتشكل هذه النظرة اول محاولة ، من ذهن الاهلى . للأحاطة بالاشياء .
ونجد فى عدد من اللغات الميلانيزية (3) هذا المعنى ، معنى الوعاء الليفى
الذى يضم شيئا او صورة ذهنية . ويظهر ان استعمال nexai و nege
يشكل اول سعى الى الموضوعية فى التعبير عن الافكار .

وهذا ما تؤكد التجربة الحالية ، فقد هجر اليوم هذان اللفظان ، وصار
يستعمل مكانهما Tanexai ، واحيانا Tavinena ، والمورفيم
morphème « ta » معناه « يكون هنا » .

Tanexai يكون هنا مجموع الياف ، او نطاق

Tavinena يكون هنا مشى احشاء (4)

ولهذا المورفيم الملحق بأول الكلمتين اكثر من مغزى . فهو يدل ، وكأنة

(1) يذكر (لرنارت) فى قاموسه ان nexai تعنى : (1) باطن الوعاء
الذى توضع فيه اشياء . ففيها فكرة الوعاء والقيمة . ب) التفكير . فهو ،
هنا اذن يحل المعنى المجازى لهذه الكلمات .

(2) يدخل هذا ، عندنا ، فى الاشياء التى تختلف اسمائها واصافها
باختلاف احوالها .

(3) يقدر عدد اللغات الميلانيزية بعدة مئات . ويقصد المؤلف منها
لغات الارخبيل الكاليدونى التى سيأتى ذكرها (ف 2 ق 2) .

(4) آثرنا ترجمة فعل الذهاب aller الذى تدل عليه كلمة (فى)
vi بلفظ « مشى » الذى يستعان به ، فى الدارجة المغربية ، فى تركيب
عدد من الجمل كما هو شأن اللفظين . الفرنسى والكاتاكى .

النصب ، على المكان الجديد الذى اصبغ يحتله صاحب الفعل ، فالكائكى لم يكن يساهم من قبل فى فعل التفكير ، وانما يخضع لسيل الصور التى تغمره وتلج عليه .

وقد انقلب الوضع اليوم ، فاصبح الكائكى هنا ، وهذا ما تدل عليه *tr* ، امام سيل الصور يقطع سيرها ويقرر ويختار ، ولم يعد يستطيع منذ الآن ان يعبر ، عن هذه الامكانيات او التصرفات التى اثارت لديه مختلف الانطباعات ، بالفاظ هى ، فى آن واحد ، اسماء وافعال لازمة ، مثل *nexai* و *nenai* فقد اصبحت تقتضى منه الفاظا تدل على الفعل ، ولذا ظهرت عنده افعال متعددة حقيقية .

ويلحق الكائك ايضا بأوائل هذه الكلمات المورفيم *vi* الذى يعنى المشى ، وبهذا يكون الفعل متواصلا ممتدا الى ان تتلاشى حركته فى الاشياء الذى تظهر ثابتة عند الافق . فلا يبدو حينئذ الا الفعل فى عموميته (1) وهكذا نجد اليوم فى لغتهم :

مجموع الياف ، يحيط ، يفكر	= <i>nexai</i>
يكون هنا يفكر ، يتأمل	= <i>tanexai</i>
التفكير	= <i>vitanexai</i>

ولكن هذا التعاقب شىء جديد ، فقد كانت الالفاظ الكلية او المجردة نادرة الوجود منذ خمسين سنة ثم شاهدناها تزداد وتتكاثر وفقا لهذا النسق

(1) تعطى *vi* للفعل معنى الدوام والاستمرار وتجعله غير محدد من حيث الزمان والمكان فبفضلها يصبغ الفعل معتمدا على المحسوس وممتدا فى المكان بدون حد . وهذا ما يقصده المؤلف بتلاشى حركة الفعل فى الافق ، وتصير للفعل قيمة عامة ، مثلا : *Eri* = ولد *vieri* = ربي وبهذا التعميم اصبغ عدد من الالفاظ مجردا . فالالفاظ المركبة بهذه الطريقة تستعمل احيانا كفعل وفى الغالب كأسماء مجردة : *meari* = يحب *vimeari* = الحب .. ولا تنقطع لغة الكائك عن الاغتناء بهذه الطريقة انظر M. L., (1935)

دائما . وذلك بفضل التنصير (1) .

أما قبل هذا العهد الجديد فقد كانت nena ، nexai وافيتين بحاجة الالهيين في حديثهم ، ولعل الكاليدونيين استمدوا من بغض المهاجرين الى جزيرتهم كلمة nexai التي جاءت من مفهوم الوعاء اللينى ويظهر ان هذه الطريقة في صياغة المفاهيم خاصة بالميلانيزيين .

ومنها يكن ، فالتنا تبقى تماما مع هذين اللفظين في الميدان الوجداني الذي يجرى فيه التفكير البدائي . وهذا ما تجلى لعيانتنا الآن ، وسنجد خير توضيح له عندما نلاحظ كيف يستجيب الكاليدوني للعالم المحيط به (2) .

(1) عرضنا في المدخل (ق 4 ج 2) لبيان ما يفكره (لينارت) عن قلة الالفاظ الكلية لدى البدائيين .
وقد سبق المبشرون الاستعمار الاوربي الى اوقيانيا ومهدوا له الطريق وسيسير المؤلف الى ذلك واثره في تطور الكائنات غير ما مرة وبالاخص في (ف 11 ق 5) .

وأنظر المداخل (ق 1 — ج 1 — د) وكذلك M. L., (1930), p. VII
(2) اى في الفصل التالى وكذلك (ف 9 ق 5) على الاخص ، وارجع الى المداخل (ق 4 ج 4 — 4) في توضيح دور الوجدانية في الذهنية البدائية.

الفصل الثانی

مفهوم الجسد (1)

ينظر الميلاينزى الى جسده نظره هى ، فى آن واحد ، تجريبية واستتيكية (2) ، واسطورية . والاخيرة اشد نظراته استعصاء على الفهم . وسنرى كيف يميز جوانب الجسد الخارجية ، ويفرق بين اجزائه وكيف يسمى كل واحد منها ، وكيف يعرف جوهره ثم اخيرا كيف يسمى الجسد . وبين اللحظة الاولى (3) واللحظة التى يعرف فيها أنه هو وجسده لا يشكلان الا شيئا واحدا توجد هوة عميقة ، هى هذه الهوة التى تفصل بين البدائى والانسان الحديث (4) .

يتصور الكاناكى ظاهر جسده تصورا صحيحا ، فهو يعرف سطح هذا الجسد ، ويفصله بنظرته ليحدد اجزاءه ، ويضع اسما لكل واحد من

(1) بين المؤلف ، فى القسم الاول من هذا الفصل ، ان الميلاينزى يجهل البعد الثالث ، اى العمق ، ويدل على ذلك عجزه عن ابراز العمق عند ما ينقش . فبدل ان ينقش الجذع البشرى مستديرا يضع الجنبين حذاء الصدر والبطن وفى مستواهما . وكذلك لا توجد فى لغته كلمة كلية للدلالة على المجذع فى عمومته ، وانما المفاظ تدل على اجزاء هذا الجذع . فهناك اذن تطابق بين التعبير الاستتيكى والتعبير اللغوى ، ويفيد فى دراسة ذهنية الميلاينزى .

(2) يقول (لينارت) انه لا يعنى « بالاستتيكا علم الجمال Science du Beau ولكن الاستتيكا فى معناها الاصلى الذى يتضمن كل الاحساسات والعواطف المتولدة عن الاتصال بحياة الاشكال ، ونقصد الاشكال فى اعم معانيها ، ان النقوش والريش والالوان التى يزين بها البدائى الاشياء ليست زخرفة بالمعنى الذى نقصده ... وانما هى اشكال او علامات يقرأ فيها حضور الكائنات الاسطورية . انظر

M. L., (1947), pp. 130-131

(3) اللحظة التى يسمى فيها جسده كما سيأتى فى نهاية الفصل .

(4) يجهل الميلاينزى والبدائى عموما ، فى نظر (لينارت) ، انه يملك جسده وان الجسد من عناصر فرديته ، الى ان يكشف ، عند احتكاكه بالثقافة الغربية ، الرابطة التى تربطه بجسده . انظر نهاية الفصل و (ف 11 ق 5) .

هذه الاجزاء ، كما نصنع نحن بالخاصة او الحقوين ، او كما يمكن ان يصنع المشرح بالصفيرة او مثلث (سكاريا) (1) . تلك نظرتة ، انها كنظرة الطبيب الذى يعزل بعض مناطق الجسد ، وهى كذلك نظرة استتيكية لا تحلل ، وانما تدرك المجموعات (2) وتميز نطاق الكل ، ويمكن ان تستوحى منها طريقة رسم هذه الكل .

ولكنها نظرة محدودة لا تتجاوز نظرة البدائي الى العالم ، انها نظرة اولية تجرى فى نطاق بعدين اثنين فقط . ويجب الانتباه لهذه الجزئية : فالكاناكي لم يستخلص البعد الثالث ، اى انه يجهل العمق * . وبما ان الفنان لا يستطيع ، بدون هذا العمق ، ان يحدد مكان المنظورات فانه يلجأ الى طريقة اصطلاحية ، فيبسط الصورة الحقيقية لنموذج على سطح مستو . وهكذا نرى فى التماثيل (3) اجزاء مختلفة من الوجه وقرصا

(1) هو الجزء الداخلى الاعلى من الفخذ ، اخذ من اسم المشرح الايطالى Scarpa (1747 — 1832) .

(2) ارجع الى المدخل (ق 3 — هـ) .

(*) انظر كتابنا Arts Océaniens, du chène

(يرى (لينارت) فى هذا الكتاب : « ان الانسان فى اوقيانيا ، سواء كان بولينزيا او ميلانيزيا ، قد اعطى فى كل مكان الاولوية للجانب الوجدانى من الحياة ، ومهما تكن نظرتة الى العالم فان ما اعطاه للحياة من اشكال قد استوحاه من هذه الوجدانية . فاحيانا لا يدرك العالم ، بنظرتة البدائية غير النامية ، الا فى بعدين اثنين على غرار الاطفال ، وحينئذ ينقش او يحاول ان ينحت تماثيل بارزة بعض البروز bas relief واحيانا تتيح له نظرتة ، كاتسان مثقف ، ان يدرك العالم فى ابعاده الثلاثة . وعندئذ يلجأ ، فى الاعراب عن تفكيره ، الى النقش البارز تماما Ronde bosse وقد خصص المؤلف كذلك فصولا للاستتيكا عند الكاناك فى كتابه (1953)α, pp. 97-120

والمرجع الاساسى فى هذا الموضوع ، وعليه اعتمد المؤلف ، هو : Luquet, (1926) وهنا نلاقى لأول مرة . هذا الجانب من منهاج (لينارت) وهو دراسة الفن فانظر المدخل (ق 3 — و) .

(3) يقصد التماثيل التى تمثل السلف ويضعها الكاناك على قمة الكوخ الكبير الذى هو مسكن الرجال المشترك
وهى تماثيل ذات وجهين . انظر : M. L., (1953a), p. 98

كبيرا يعلو الرأس . ذلك ان الفنان ، عند ما لم يستطع ان يضع السطوح في اعماقها المختلفة ، اكتفى بوضع بعضها الى جانب بعض ، فهذه التواءة فوق الجبهة تصور العمامة (1) ، والقرص فوقها ، يمثل القفا (2) . وبعد بسط هذه السطوح ينبغي لنا ، اذا اردنا ابراز العمق ، ان نحاكى لعبة البناء بالورق المتوى عند الاطفال ، فنطوى اجزاء الوجه المنحوت ، ونقلب الجمجمة وراء الوجه ، وتصير العمامة بذلك مباشرة فوق الرأس .

لقد استخدم الفنان في النقش اذن طريقة الاطفال ، وما زال يستخدمها فيما يخططه من رسوم دقيقة على الخيزران (3) .

فهذا جزء آخر من الجسم يعسر تمييزه بدقة ، اذ ليست له خطوط تحدده ، وهو الجذع . ويصوره الكاناكى بمستطيل ممتد ، ويجعل الى كل واحد من جانبيه المستطيل خطين متوازيين يحيطان بمنطقة صغيرة حذاء الحيز المستطيل . وتدل هاتان المنطقتان على الجانبين الخفيين من الجذع ، اى الجانبين . لقد بسط الفنان الجذع اذن فجعل وجهه في الوسط وبجانبيه الجانبان كأنهما مصراعان صغيران للوحات الثلاثية (4) ثم انه ، علاوة على عجزه عن ابراز استدارة الجذع لجهله بالعمق وبما يتيح من طرائق في رسم الابعاد ، لا يستطيع التعبير عن الجذع في لغته ، فليس في هذه اية لفظة تدل على الجذع في عمومه ، وانما الفاظ تعبر عن جزئياته : ففى وجهه الامامى القص والبطن ، وفى الوجه الخلفى الظهر والحقوان ، وفى الطرف الجنبان . وتدل كل هذه الكلمات واخرى غيرها على جميع جوانب

(1) بعض الكاناك يلبس العمامة بالاضافة الى اللباس الوحيد عند عامتهم ، وهو غلاف الذكر ، وحزام من قشور الشجر . ويلبس النساء تنورات قصيرة من الالياف . انظر اللوحة الاولى من الصور فى المرجع المذكور .

(2) يمثل القرص قفا كل واحد من الوجهين المنحوتين ظهرا الى ظهر (المرجع المذكور ص 98) .

(3) ارجع فى موضوع هذه المقارنة بين الفنان الكاناكى والطفل ، الى المخل (ق 4 — ج 6) .

(4) Triptyque اسم لالواح ينعطف منها اللوحان الجانبيان كالمصراعين على لوح الوسط .

الجذع ، اما اللفظ الكلى فلا وجود له في اللغة (1) . كما لا يظهر في النتاج الفني عند الكانك ، نقش بارز en relief مع العمق ، اى ليس فيه نقش بارز تماما (2) وهكذا نجد ان تعبير البدائي في الاستيكا عن العمق ونعبره في اللغة عن العموم حركتان ذهنيتان متوازيتان ، وان التعبير اللفظي يساير تقدم التعبير الاستيكي الاول منهما يشرح خير شرح ما يصوره الثانى تصويرا عينيا . فبينهما تطابق قد تنوسى كثيرا في ثقافتنا الغربية (3) وفي ملاحظته فائدة عظيمة لمن يريد التعمق في معرفة الميلانيزى (4) .

الجسد والنحو (5)

يوضح لنا النحو الميلانيزى هذا التطابق ، ففيه مثال عجيب يتعلق

* Cf. Leenhardt, «Gens de la Grande Terre», p. 99 fig. 8
(1) يبين كذلك (لينارت) انه ليس لدى البدائيين الفاظ مجردة ،
ليقصوا بها سيكولوجية الحب . ولذا فان قصص الحب تحيط بجزئيات
الحادثة ، ومن خلال هذه الجزئيات يدرك (البابو) طبيعة هذه الحادثة .
انظر M. L., (1949), p. 111

(2) Ponde bosse وهى ما كان من النقش بارزا تماما ، مثل
الركائز المنقوشة والاقنعة ، انظر M. Mauss, (1967), pp. 102 و 107
وسيتأتى تفصيل الحديث عن اساليب النقش عند الكانك ، (ف 12 ق 4) .
(3) « لقد اعتدنا ان نخضع تفكيرنا لقوانين الفكر الى حد اننا القينا
بالاستيكا الى منطقة تبقى فيها معزولة ومن شأن العارفين وحدهم . اما
الاوقيانيون ، لجهلهم بالافكار المستخلصة عن دراية ، يلجأون على العكس
الى الاستيكا ليعبروا عن كل فكرة عامة او تصور لا يعرفون صياغته في
كلام M. L., (1947), p. 132

(4) قدم لنا المؤلف هنا ، مثالا لهذا الجانب من منهاجه ، اى دراسة
الذهنية من خلال التعبير الفني ، وسنرى في القسم التالى من هذا
الفصل مثالا ثانيا .

(5) مضمن هذا القسم ان النحو الكانكى ايضا يشخص التطابق بين
التعبير الفني والتعبير اللفوى . فالإضافة نوعان : اما ان تكون بضمير
متصل بالمضاف او منفصل عنه بحرف ،

وظن (كودرنجتون) ان النوع الاول يختص بالاشياء المتعلقة بالكائن
البشرى . وراى فيه (ليفى برول) دليلا على ما يعتقده البدائيون من ان
ممتلكات الانسان تشكل جزءا من شخصيته =

بأجزاء الجسد . لانه يعرض علينا طريقتين في التعبير عن الاختصاص او الملك ، فاما ان نستخدم ضميرا متصلا (1) ونقول :

راسى

امى

زينتى

واما ان نفصل بحرف بين الشخص والموضوع :

اب لى

سرة لى (2)

حصيرة لى

ولا يكاد يختار احد في اختيار احدى هاتين الطريقتين ، فهما تقسمان الاسماء الى صنفين : في الاول منهما ، حيث يكون الضمير متصلا بالاسم ، يبدو الشيء المملوك جزءا متما للمالك اى ان الموضوع والذات ممتزجان . وفي الثانى يوجد على العكس فاصل بينهما .

ويسمح هذا التصنيف بتدقيق وتنويع عظيمين في التعبير ، فالصيغ مثل امى واب لى تدل دلالة واضحة على الرابطة العضوية التى تصلنى بأبى والرابطة المغايره التى تربطنى بأبى (3) . انها صيغ تجعل العلاقة التى تتضمنها هاتان الرابطتان علاقة عينية . فالصيغة المستعملة توضح

= اما (لينارت) فيثبت ان الاسماء مصنفة ، في النحو الميلاينيزى ، حسب كون المسمى يلتحم بصاحبه التحاما مباشرا او عن طريق علاقة ما . واذا ما كان الاتصال المباشر واضحا فاننا نختار في معرفة العلاقة التى يراعيها التفكير الاسطورى .

(1) يسهل ، في العربية اكثر مما في الفرنسية ، اداء المقصود هنا ، اذ لا يوجد في اللغة الفرنسية ضمير متصل . ولذا استغنينا في الترجمة عن بعض التوضيح الذى يضيفه المؤلف من اجل القارئ الفرنسى .

(2) سيشرح ، في نهاية القسم ، سر اضافة السرة بالحرف .

(3) يتحدث (لينارت) فيما بعد عن جهل الميلاينيزيين بدور الرجل في الحمل واعتقادهم امكان التوالد الذاتى (ف 5 ق 3) وانتساب المطفل الى عشيرة امه والى خاله اكثر منه الى ابيه (ف 7 ق 2) . وانظر الملحق السابع .

نوع الاضافة وحال الشيء ، انها تعرب عن العلاقة بين الشيء وصاحبه ومن هذه الجهة كان تصويرها وجاءت قيمتها . فأمثال هذه العبارات اذن من قبيل المجاز ، وان ما تعبر عنه لا تستطيع لغاتنا في الغرب ان تؤديه (1) وتنقل الصورة التي يرسمها الميلانيزي عند ما يردد قوله : امي ، اب لي . وكان لا بد من ان تسترعى هذه الصورة انظار الملاحظين .

فهذا (كودرنجتون) ، الاسقف الاتكليكاني (2) والمبشر الذي كان اول من عرف باللغات الميلانيزية * ، قد استخلص ان الاسماء التي من الصنف الاول ، ذات الضمير المتصل ، اسماء تتعلق بالكائن البشري . واعجب السوسولوجيون ، هم ايضا ، بهذا التنصيف . اذ بدا لهم انه يسمح بتفسير بعض المؤسسات في المجتمعات الدنيا تفسيراً صحيحاً . فقد وجد (ليفي برول) في وصل الضمائر بأواخر الكلم ما يوضح خير توضيح ان « الاناليس محددًا تحديداً دقيقاً بالسطح الظاهر من الجسد ... فهناك توحيد ذاتي بين الشيء الملوك والشخص المالك ... وهذا الشيء يشكل جزءاً من القرية » ** اننا نجد في هذه التعابير الخصائص الجوهرية للمشاركة التي تميز الذهنية البدائية (3) .

(1) ويمكن ان تؤديه اللغة العربية خير اداء لو كانت تفرق ، في الصيغة ، بين الاضافة التي للمالك والتي للاختصاص ، فقصرت الاضافة باللام على الملكية ، وبدونها على الاختصاص ، بدل ان يكون كلاهما صالحا لمعنى الملكية والاختصاص .

(2) R.H. Codrington (1830-1922) كان مساعدا لاول اسقف انكليكاني بميلانيزيا : (باتيسون) Pattesson (انظر ف 8 ق 6) .

وقد انكب على دراسة المجتمع الميلانيزي واعرافه ، واستخلص دراسة ما زالت تعد كتابا اساسيا في اثولوجيا جزر (بانكس) Banks وجزر سالون الشرقية وهي :

The Melanesians Studies in Anthropology and Folklore (London) 1891

Codrington, the melanesian languages, 1885 *

Lévy Bruhl, « L'expression de la possession dans les ** langues mélanésiennes », in « Mémoires de la Société de Linguistique de Paris », T XIX.

(3) يتحدث (ليفي برول) كذلك عن الاضافة بالضمير المتصل في =

ولكن هذه الالفاظ ، من انا وشخص وفردية ، التى تستعمل بالتوالى فى الصفحة الواحدة ليست مع ذلك بالمتراصفة . افلا يمكن أن يجر اقترائها هذا من ليست لهم الخبرة الكاملة الى الاعتقاد مثلا بان الشخص الذى يصوره الضمير خير تصوير يلعب دورا فعليا فى التحام الموضوع بالانا ؟ (1) .

ان هذه الاستنتاجات المختلفة تجرنا الى أرض رجراج ، فعلينا ، اذا اردنا تفادى هذا الخطر ، أن نمعن فى بحثنا .

لقد فحصت عدة مآت من الكلمات فى لغات أو لهجات الارخبيل الكاليدونى وعددها ست وثلاثون ، فتبين لى انه لا يوتى دائما بالضمير متصلا بالمضاف للدلالة على العلاقة بين الموضوع والانا . فمجموع الاحشاء (ما عدا الكبد (2)) والمجموع النفسانى والميدان الوجدانى ، اى كل هذا العالم الخاص الذى تجرى فيه مختلف الانفعالات وتنضارب ولا تخفى فيه ابسط الردود الاولية ، كان يجب ان تكون اضافة المفردات المتعلقة به كلها من الصنف الاول ، ولكن الاسماء التى من هذا الباب العضوى او النفسانى كلها تقريبا من الصنف الثانى .

فيقال :

قالب لى	قدمى
احشاء لى	بطنى
تفكير لى	راسى
قارب لى	عدة القارب (هو القارب)

= عدد من اللغات الميلانيزية ، ويقول ان ما تعبر عنه هذه الاضافة فى كلمة « اصبعى » مثلا ليس فقط ان هذا الاصبع لى وليس لغيرى ، بل كذلك ، وربما على الخصوص ، ان هذا الاصبع هو انا بالمشاركة . انظر : L. B., (1949), p. 140

(1) انظر المدخل (ق 4 - ج - 1) .

(2) للاعتبار الذى سيشرحه فيما سيأتى :

حياة لى (حياتى الخاصة) (1)

اله لى
قول لى

حياتى (فريتى)

طوطمى
اثرى

وبعد هذه الامثلة التى يسهل الاكثار منها لم يعد من الممكن ان نقول ان الضمير المتصل ، فى الاسماء التى من الصنف الاول ، يدل على تماثل فى الجوهر بين الشيء وصاحبه . او ليس قلبى واحشائى وتفكيرى وقولى هى كذلك اشياء شخصية ، مثلها فى ذلك مثل فريتى او اثر خطاى ؟

وعليه فلا يصح ان نفترض ان الاسماء مصنفة تصنيفا تابعا للكائن البشرى (2) ، ولكننا اذا جعلنا الاسماء التى من الصنف الاول فى جدول رايانها تتجمع من تلقاء ذاتها ، فى بعض الانواع المتقاربة ، وهكذا نجد الاقسام التالية :

— الاسماء التى تدل على الملامح (راس ، وجه ، انف ، طلعة الخ).

— الاسماء التى تبين حدود الاشياء وخطوطها (اجزاء الجسم ، العظام الطويلة ، اغصان الشجرة وجذعها ، عدة الزورق الشجرى) (3).

(1) من معانى كلمة Moru ، عند الكانك ، انحية والنزيرة .
وحياتى تعنى ابن اختى ، ابنى اى حياتى المولودة ، هاته التى تشارك فى.
اما حياة لى فمعناها حياتى الخاصة ، هاته التى احملها . انظر :
M. L. , (1935), pp. 188-189

(2) اى كما ظن (كورنجنون) حسبما تقدم آنفا .

(3) Pirogue اسم مقتبس من لغة الكارايب Caraïbe ، ويطلق على قارب مصنوع من جذع شجرة محفورة او من قشور الشجر او جلود مخيطة ، ويسير بالمجانيق واهيانا بشراع على عمود صغير ، وقد يقرن زورقان ويصل بعضها عندئذ الى احجام عظيمة . وكانت تحمل ، ايام هجرة البولينيزيين ، اسرا تتألف من 150 الى 180 فردا .

ركب هذا الزورق ابن بطوطة اثناء رحلته الى السودان : « ومن تنبكتو ركبت النيل فى مركب صغير منحوت من خشبة واحدة » الرحلة ، ج 2 ص 206 ، مصر 1964 .

— الاسماء التى تميز وتعين الفرد (امور الزينة الشخصية كالريش(1) وبالنسبة للشجرة : الزهرة والثمرة) .

— الاسماء التى تعين مكان المرء فى العشيرة او فى الميدان الاسطورى (الاجداد للام والطوتم) (2) .

— اسماء الاشياء التى تقوم مقام الانسان (الصورة ، الذرية ، الكبد) (3) .

ويتجلى لنا من هذا التجمع شىء آخر غير ذلك التقسيم الذى استوحى من اعتبارات سيكولوجية متعلقة بالكائن (4) فالميلانيزى ينظر الى الجسد نظرة تشبه تلك التى لاحظناها فيما سلف عند الفنان الميلانيزى الذى يجعل، بجوار المستطيل الذى يمثل الجذع ، مستطيلا صغيرا ليبدل به على الجنب، او يضع فوق الرأس قرصا يمثل القفا . ان الاهلى يرى حدود الاشياء ، كما يرى كل الجزئيات التى تقطع خط هذه الحدود او تجليه مثل الاعضاء والانف وعدة السفينة وقرون جراد البحر . ويجمع السمة او العلاقة التى تميز الشئ او الجسد مع هذا الشئ او الجسد فى نظرة واحدة ، فالسمة

(1) يعنى الريش الذى يتخذه رجال الكاناك زينة ويغرزونه فى شعر رؤوسهم .

(2) يشير الى انتساب المرء لعشيرة امه وطوطمها ، وسيوضحه (ف 7 ق 2) على الخصوص . وانظر شرح الطوتم Totem فيما يأتى (ف 5 ق 1) خاصة .

(3) لا يقصد الكاناك بصوره الجذ المنحوتة مجرد تمثيل هذا الجذ ، فهى بديله الحقيقى ، وتعفيه من ان يعود بهيأته العظمية وبرائحته الكريهة . والبدائيون عموما يعتبرون ان « صور الكائنات ، سواء كانت مرسومة او منقوشة او منحوتة ، حقيقة مثل هذه الكائنات ذاتها » . انظر M. L., (1953)a, pp 34-35 ; L. B., (1951), p. 41. وفى شأن تمثيل الذرية للاخوال : (ف 7 ق 5) وفى نيابة الكبد عن صاحبها نهاية هذا القسم .

(4) هو (كودرنجتون) .

مثل قنبرة الريش التى يغرزها الخال فى شعره (1) ، والعلاقة مثل قرابة الام الخ .

يدرك الميلاييزى كل ذلك بدون خلفية ، اى دون ان يتدخل العمق فى ادراكه . فهو لا يستخدم البعد الثالث . انه يجعل فى مستوى واحد الخال وابن اخته عند ما يرى ابن الاخت ، والجد وحفيده عند ما يرى الحفيد ، واى شخص آخر يكون فى مثل هذا الوضع والتقابل (2) ، انه يجمع المتقابلين فى نظرة واحدة على غرار هذه الترجيعات *rappels* التى يضعها الفنان عندنا حول صورة الشخص ليجليها (3) . او بتعبير اوضح مثل الترجيعات التى يبرع الرسام الهزاي فى وضعها بطريقته الخاصة ليجعل من الشبح *Silhouette* الذى يرسمه صورة تركيبية تمثل الشخص المقصود اصح تمثيل ، وهكذا نجد ان للاهلى نظرة هى فى آن واحد واقعية وذهنية (4) ، اى انها شبه لحظة تركيبية تجمع بين الجسد ودوره

(1) *l'aigrette* اعظم زينة عند الكناك ، وتصنع اليوم من ريش الديك ، ويجعل بداخلها قطع من ريش احد الطيور ذات الخواص السحرية ، وهى علامة يمن ، تغرز فى الرأس قتدل ، باضطرابها مع هب النسيم ، على ان النفس الذى ينعش الطبيعة والناس ملائم ونافع . واذا اراد احد ان يثنى على عشرة فذكر قنبرة رئيسها ، وتغرز بعد الموت قنابر العظماء بقمم الجبال . انها تشارك فى صاحبها ، بل انها نفسه ، فعند ما يموت الخال يدخل ابن اخته الى كوخه ويأخذ قنبرته ، ويقصد (لينارت) ان الاهلى لا يتصور الخال بدون قنبرته . انها تدخل اذن فى مفهوم الخال ، اى انه يجمع بين الجسد ودوره المجتمعى (انظر الفقرة التالية و ف 7 ق 1) وكذلك M L., (1932), p. 289 ; (1953)a, p. 117

(2) اى ان الاسم الذى يعنى ابن الاخت يشمل كذلك الخال ، والاسم الذى يطلق على الحفيد يعنى الجد ايضا الخ . وسيخصص المؤلف لشرح هذه المسألة المهمة فى فهم الذهنية الكناكية القسم الثالث من الفصل السابع .

(3) فصورة ابن الاخت الحاضر تتجلى بصورة الخال المستحضرة فى الذهن . وهكذا ..،

(4) انظر المدخل (ق 4 - د - 66) .

المجتمعى (1) فى المظهر المميز لهما . انه يؤلف ، من الاشياء التى يراها ، شبحا ، وهذا الشبح هو الذى يعطى شكلا للصورة التى يتمثل فيها انكناكى الجسم البشرى .

وقد تكفل النحو بنقل وجوه هذا الشكل الى اللغة ، اذ صنف الاسماء حسب كون المسمى ملتجها بصاحبه عن طريق الاتصال المباشر او عن طريق علاقة ما . فاذا كانت اعيننا تدرك الاتصال المباشر وكانت القاعدة النحوية ، فى التعبير عن هذه النظرة ، واضحة بينة (2) ، فاننا نختار عند ما يتعلق الامر بالعلاقة المذكورة . فقد لا نهتدى الى طبيعة العلاقة التى راعاها التفكير الاسطورى عند الكناك . ومن ثم كثرت فى هذا الباب الاحوال التى تبدو لنا شاذة ، مع ان الامر فيها امر علاقات اقربها المنطق الميلاينيزى .

فالكبد مثلا اسم من الصنف الاول ، وسائر الاحشاء من الصنف الثانى ، لان الكبد عضو جوهري ينتزع من جوف الضحية ليحمل الى النصب (3) ، فهو لذلك بديل من الضحية ، ومن ثم اعتبر مضاهيا للانسان ، وكان حكمه فى النحو حكم الانسان .

اما السرة فهى بالعكس اسم من الصنف الثانى ، فلا يقال سرته ، بل « سرة له » . فبينما هى فى نظرنا جزء متمم لشكل البطن ، نجدها تذكر الميلاينيزى بحبل السرة ، اى انها علامة حية على الرباط الجليل الذى ربطه بالام ، انها تدل على علاقة ، وقد خصص النحو طريقة فى الاضافة لابرار هذه العلاقة (4) .

(1) Personnage سيبين (لينارت) ان مثل الميلاينيزيين كممثل اشخاص المسرحية ، لا قمة لهم الا بالدور الذى يؤدونه (انظر على الاخص ف7ق1) .
(2) هى الاضافة بضمير متصل بالمضاف .

(3) يتكون من اثافى وقدور تطبخ فيها القرابين . انظر الملحق الثالث .
(4) راعى المنطق الميلاينيزى هذه العلاقة واغفل الاتصال المباشر يرى (بييرميتى) ان هذه المسألة « جديرة بأن يعاد تحليلها تحليللا طويلا باستعمال معطيات السيكلوجيا . فما هو جوهري ، فى رأى ، هو معرفة وجهة النظر او القيم التى يعد بالنسبة اليها جزء من المذات ملكا للذات اولا ، وهل يجب ان يربط بمفهوم الجسد اولا ، وهذا ما نشك فى امكانه » . P. Métais, (1956), p. 62

اجزاء الجسد

وعالم المعدن والنبات (1)

اتنا اذن على بيئة من الصورة الصحيحة التى يتصور الميلانيزى فيها جسده الظاهر . فلنتظر ، الآن ، كيف يميز ويسمى اهم عناصر هذا الجسد، وكيف يعرف جوهره . وهذان سؤالان مرتبطان لا يمكن الفصل بينهما .

انه يجمع الاجزاء المهمة من الجسد فى ثلاثة عناصر ، لكل عنصر منها اسمه وتمريفه :

— غشاء السطح الظاهرى من الجسد : الجلد Kara وهو لفظ يعنى كذلك قشرة الشجر .

— كتلة اللحم والعضلات : Πῆξ التى تدل على ما تماسك او تعقد اى على لحم الثمرة ونواتها (2) .

— اجزاء الجسد الصلبة : الهيكل العظمى الذى يشمل العظام القصيرة والطويلة كالـ ، وهو لفظ يعنى ، ايضا قلب الخشب وحطام المرجان ، ويسميه المعمرون بأنابيب الغليون ، انه الحطام المتراكم فى الشواطىء او على صخور البحر وكأته عظام مقابر بحرية (3) .

(1) يبرز المؤلف ، فى هذا القسم ، ان اسماء اجزاء الجسد مشتقة عند الكاناك من عالم النبات ، فالكاناكى يدرك عددا من جوانب الكون من خلال نظريته الاسطورية التى تجعله يعتقد الوحدة ، فى البنية والجوهر ، بين ذاته وعالم النبات . وكأته مدفوع فى تصرفاته بأسطورة الوحدة . ولم يصنع هذه الاسطورة فى قصص ، وانما تظهر من خلال الاشكال الاسطورية لحياته .

وارجع ، فى توضيح ملك ، الى المدخل (ق 4 ج — 10) .

(2) يذكر (لينارت) فى قاموسه ان هذا اللفظ يدل على اللحم ولب الثمار ، دون اشارة الى نواتها كما هنا .

(3) هى ثلاثة اشياء تنطبق عليها ، فى نظر الاهلى ، صورة الهيكل العظمى بسبب بنيتها الظاهرة M. L. (1953)a, p. 76

العظام المغلفة Péré ، اى الجمجمة (1) والظفر وصدف البر والبحر والقرعة (2) ، ويطلق توسعا على القنينة من زجاج .

ولا تدخل الاحشاء فى هذه التعاريف الخاصة بالجسد ، لان اصلها ودورها الجوهرى يوجدان فى ميدان آخر .

ولا ينبغى ان نستخلص من هذا ان (الكناك) يجهلون كل شىء عن وظائف الاعضاء ، فهم يعتبرون ان الاغذية الصلبة والاغذية السائلة تدخلان انى السجد من قناتين مختلفتين ، هما المرىء والحنجرة ، وحجتهم ان الاشياء الصلبة والاشياء السائلة تستفرغان من مخرجين اثنين (3) .

بيد انهم لا يهتمون بذلك قدر اهتمامهم بالدور الذى تلعبه الاحشاء فى الانفعالات . فالمجال الحقيقى لاهتزازاتها هو فى هذا الميدان الوجدانى .

وان فراغ بطن الانسانين الاولين اللذين لقيهما (جوماوى) Gomawe من الاحشاء مع اهميتها فى الحياة الشعورية لدى الانسان الحى ، لنو دلالة قيمة فى هذا الموضوع . ولكل حشى اسمه الخاص :

فبالكلية وجميع الغدد الباطنية تحمل اسم ثمرة تماثلها فى المظهر ، مثل جوزة العنق عندنا (4) . والكبد هى الوحيدة التى تحمل اسما خاصا بها (5) ويتجاوز الفولكلور المتعلق بها حدود ميلانيزيا .

(1) لا تعد الجمجمة عظما ، لانها لا تحمل المادة الحية كما تحملها العظام الاخرى وانما تضمها فى باطنها . وليس للهيكل العظمى قدسية ، فيشتت ولا يحتفظ منه الا بالجمجمة . لا لانها تضم التفكير كما قيل (فمركز التفكير ، عند الكناك ، فى الاحشاء) ، ولكن لانها لا يقابلها شىء فى النبات ولذا لا تفسر به . انها اذن من العناصر الخاصة بالانسان . انظر M. L., (1953)a, f.

(2) Calebasse «واكثر ما تسميها العرب الدباء» يفرغ باطنها وتستعمل وعاء للشراب ، واطلق اسمها ، توسعا ، على كل وعاء فى مثل شكلها كما حدث فى اللغة العربية ايضا . الا انها عند الكناك لا تشمل القنينة من زجاج (انظر قاموس المؤلف) .

(3) انظر ما سيأتى (ف 12 ق 1) .

(4) تفاحة آدم la pomme d'Adam بالفرنسية

(5) انظر ، فى شأنها ، نهاية القسم السابق .

وتذكر الرئة بأوراق الشجرة الطوطمية (1) Semen carpus atra Kūni
والامعاء ليئات lions متلافة .

فهل كان اغلب الاسماء الدالة على اجزاء البدن الباطنية منبتا من عالم
النبات بحكم المصادفة ؟ ام ان الامر لا يتعدى مجرد التشابه في الشكل ؟
او ان هناك مغزى عميقا ينبغي لنا استخلاصه ؟

ليس في هذه التسميات النباتية اى صدفه ، فهي تكشف لنا فقط عما
بين الانسان والشجرة من وحدة في كل من البنية والجوهر .

انها نتيجة لنظرة الميلاييزى الاسطورية ، فهو يجهل ما نسميه نحن
اسطورة ، وهو اشد جهلا بما نعنيه بالوحدة identité ولكنه يدرك اشكالا
من الوحدة بواسطة تصورات نعجز عن تخيلها ، وهي تصورات اسطورية ،
من جملتها الوحدة في البنية والجوهر بين الذات وعالم النبات (2) ، وهو
اتحاد من القوة بحيث يمكن ان ننظر الى الميلاييزى وكأنه مدفوع في تصرفاته
بأسطورة الوحدة ، نحن هنا امام هذه الاسطورة التى لم يعبر عنها باللفظ
وانما نشهدها قائمة من خلال ما تكتسبه الحياة الميلاييزية من اشكال
اسطورية (3) . ويكفى في هذا الشأن ان نصيحخ السمع لاحاديث الكناك
اليومية .

(1) وذلك لانتفاخ هذه الاوراق ، واسم الشجرة بالعربية « حب
الفهم » او « البلاذر » وهى شجرة التفتح الكناكية . وتقديس في الجزيرة
بأكملها . وتنتسب بعض الجماعات الى ثمرتها الشبيهة بالمتفاحة وتبرز
منها نواة كأنها لوبياء انتفخت عند نباتها . وقد رأى الكناك في هذا الشكل
صورة فرج المرأة (انظر ما سيأتى ف 5 ق 4) خصوصا ، وكذلك

M. L., (1930), pp. 22,199-201

(2) وكذلك الاتحاد بالصخر والسمك والعالم الخ .

(3) يقول (ليفى برول) عن التصورات التى يكونها الفرد في نطاق هذه
الوحدة انها « تصورات يحس بها ويعيشها اكثر مما يفكر فيها »

L. B., (1960), p. 522

فهذا شيخ يحتج لدى دركى على استخدام ابنه الذى ما يزال صغيرا
لا يطبق القيام بأعمال البيض الشاقة ، ويجس ذراعى ابنه ويقول :
« انظر الى ذراعيه ، انهما ماء » .

ولا يقصد بهذه العبارة معنى مجازيا (1) ، فالطفل فى نظره شبيه
بفرخ الشجرة الذى يكون اول الامر مائيا ، ثم يصبح مع مر الزمان
مخشوشبا صلبا (2) .

ويصفر كذلك فرخ الشجرة ويبس اذا ما جف ماؤه . ولهذا يقول
الكناكى ، عند ما يتحدث عن طفل كشيخ :
« انه ينمو اصفرا » .

وعند ما يمر شاب انيق متشامخا ، وبشرته تلمع بعد ان ادهن بزيت
الجوز الهندى (3) ، تعجب فتيات ميلانيزيا بهذا التناسب فى مقدار الرطوبة
التي يكتسب منها الجسم غضارته ويقلن :

« ان الماء (اى المائية) يترأى من خلال بشرته » .

ولا يتجوزن فى القول ، فهن مقتنعات ، كما اقتنع اجدادهن ، بتماثل
المائية التي تملأ براعم الاشجار والمائية التي تجرى فى الياف الكائن البشرى .
ان ما صار عندنا ، مع تقادم العهد وزوال الصبغة الدينية Sécularisation
شعرا ما زال لدى الميلانيزيين واقعا يعيشونه . فحتى الشجرة تتدخل فى
حياة الميلانيزى وتعمل لصالح افراد أسرته . وكثيرة هى القصص التي
تحدث عن شاب يصعد فى الارض نحو الغابة الى ان تتبين له فيها شجرة

(1) كما نقصده نحن فى قولنا « ماء الوجه » و « ماء الشباب »
ففى لسان العرب قال ابن برى : يقال وجه مموه ، اى مزين بماء الشباب ...
والموهة ترقرق الماء فى وجه المرأة الشابة . وموهة الشباب حسنه وصفاءه
(2) انه لا يشك فى ان الطفل شبيه بالعود الغض ، اى بساق
شجرة الموز ، هذه الساق التي هى اسفنجية اكثر مما هى ليفية .
ويقال ، فى العربية ، جارية رطبة وشاب M. L., (1953) a p. 75
رطب او رطب العود ، وشباب غض ، واذا هرم المرء قيل انه خرف .

(3) يمسح الرجال الانيقون لب الجوز الهندى (النارجيل)
ليستخرجوا زيتهم ثم يمسحون هذا الزيت على جسمهم ويدهنون به ibid

الجد او شجرة اخرى من نفس النوع (1) ويرمى الشجرة بفأسه ، فاذا لم ينفرس فيها الفأس قال :

« انها ليست بأبى ولا بأمى » .

ثم يوغل قاصدا شجرة اخرى مماثلة ويأرجح فأسه ويرمى بها فتنفرس في الجذع ، وعندئذ يسمع صوتا بشريا يهتف من باطن الشجرة :

« هل انت طريدى ؟ »

— نعم ، جئت ادعوك لانى اريد ان تصنع لى كوخا *

ولا حصر لمثل هذه القصص .

وتجرنا هذه القصة الى الميثولوجيا . فكل كاناكي يعلم ان جسده خرج من جذع معين فى الغابة . وكل ميلانيزى يعرف الفولكلور الذى يبين ان بعض الثمار المستديرة غير الصالحة للاكل والمتدلية من الاشجار هى ذرية منحدره من الارومة الاولى ، ولا احد ينسى ما طرا لعدد من الازواج بعد

(1) ان جغرافية الكانك حية ، فكل شجرة وحجرة بالقرب من القرى ، علاقة بفرد من الماضى ، اى بروح ، اذ يعتقد الكانكاكى ان الميت ينزوى فى شجرة ، وتصير الشجرة حينئذ من قرابة ذرية الميت . فاذا جاء واحد من ذرية الجد المنعزل فى الشجرة وضرب هذه الشجرة بهزراقه او فأسه خرج من الجذع الخاوى كائن جديد ، اما رجل او امرأة . وذلك اصل عدد كبير من العشائر . وشجرة الهوب houp ، هى التى يحيا فيها الاقرباء حياة اخرى (ف 3 ق 3 ، 5 و ف 8 ق 2) وكذلك :

M. L., (1930), p. 201 ; (1953)a pp. 77, 83.

* Leenhardt, « Documents Néo-Calédoniens », p. 426
يسير المؤلف الى قصة طريد طاووا التى تذكر ان عشيرة حنقت على طريدها لما به من عاهة ، فقالت له ذات يوم « سوف تسكن شبه الجزيرة الصغيره هناك ، وسنمكث نحن هنا فى الاعلى ، ثم انه لم يكن فى الجزيرة كوخ ، فأخذ الطريد فأسه وسار على اربع وتسلق الجبل الى ان وصل الغابة فلاحظ شجره (الهوب) ورمى جذعها بفأسه الخ .

والطريد يعنى عند الكانكاكى من جهة آخر مولود من الذرية . ومن جهة اخرى كل افراد الجيل الصغير ، اى جيل الحفدة ، فى مقابل جيل الابكار اى الاجداد واجداد الالباء الذين يعدهم الميلانيزيون اخوة ابكارا لحفدتهم ويتوجه دائما بالدعاء للاخوة الابكار . انظر الملحق السادس .

الخصام : يقطع احد المتخاصمين الملاججة ويتوارى ، انه يعود الى شجرته الاصلية ويسترد مكانه فيها كثمرة ، ويبقى هناك « كصورة اسطورية معلقا امام انظار الجميع مدى اجيال واجيال .

وتوضح لنا هذه القصص القديمة ما يكنه الكاليدونى فى قلبه من اقتناع بأن الجوهر الذى يعطى للجسم البشرى شكله هو عين الجوهر الذى يستمد منه النبات شكله . غير ان هذه الاسطورة ، اسطورة الوحدة ، ليست مصاغة فى قصص ، وانما يحسها كل واحد ويعيشها فى صميم كينونته .

ولو تعمقنا فى البحث لوجدنا انه ليس من السهل دائما قياس المسافة التى تفصل القصص عن الواقع . فهذا مولود يفرغ عقبيه فى اول قماط له من (البالاسور) (1) . ويسر لذلك القوابل حوله . لان الطفل يثبت بهذا الفعل حيويته . فالعقى فضلة من قشرة بالية شبيهة بالقشور التى تبطل وتتعفن ثم تنفصل عن اشجار الغابة وتسقط . لقد تخلص الطفل من البقايا الليلية لحياته الاولى فى بطن امه . ولم يبق فيه سوى قشرة جديدة غضة ، هذه القشرة التى هى شرط صحته وحياته . واذا ما خرجت فى غائط يابس اخيرا توقفت الحياة وقضى على المرء (2) .

وقد حكيت ، فى غير هذا المكان * ، انفعال احد اعوانى من الاهليين ذات ليلة ونحن نعالج شخصا نحبه . اتانى هذا العون فى طبق من

(1) Balassor ثوب يصنع من قشر الشجر ، اذ يدق القشر لتستخرج اليافه ، وتضفر منها حبال صغيرة او تصنع منها تنورات للنساء . ويسمى الكانك هذا الثوب كنزا ، لانه يحمل عندهم فكرة الحياة والتبادل ، ويلعب فى تقاليدهم دورا عظيما . اذ يهدى فى الحفلات العائلية عند المولادة وعقود الزواج ، ويستخدم كرسائل لتبليغ الاخبار ويتبادل ، وتعقد منه عقد تدل على المعاهدات السياسية . ولا يشنق احد نفسه الا بحبل من البالاسور . انظر M. L., (1935)a, pp. 79-84 و (أ ف 3 ق 7)

(2) يطلق اسم واحد على فضلات قشور الشجر وعلى العصرة ، وبالاخص على آخر غائط قبل الموت ، وانظر فيما بعد (ف 12 ق 2) وكذلك M. L., (1935) ; (1953)a, p. 85

Gens de la Grande Terre, P. 85 *

الاسل ، بثلاث كرات مسودة التقطها بعد ما قضى المريض حاجته ، وقال لى هامسا وهو مضطرب وعينه مغرورتان بالدموع :

« ارايت انه القشر ، لقد انتهى كل شيء » .

لقد كان متأكدا من طبيعة ما التقطه . ولكنه ، مع خطئه الذى يرجع فى اصله الى غابر الازمان ، كان مصيبا من حيث انه سرعان ما خمدت انفاس صاحبا ، رغم جهودى الضعيفة واستخدامى للاسبرتين وزيت الكافور (1) . انه فقد قشرة الحياة .

ولكنى اردت ان اتحقق من هذه القيمة التى تعزى للقشر . فطلبت من تلامذة مدرستى ان يأتونى بما لديهم ، فى سللهم من قشور (2) . ولم اسألهم عما اذا كانت لديهم هذه القشور ام لا ، فربما دعاهم سؤالى الى الإنكار ، وانما سرت على اعتبار انه من الطبيعى ان يكون لدى كل ميلانيزى بعض القشر فى السلة التى يحفظ فيها شؤونه الخاصة . وتبقى مفتوحة لا يسرق منها شيء ابدا (3) .

فقام كل من لديه قشر وقدمه الى بجلال . لقد حرص اذن آباء هؤلاء التلاميذ على ان يأخذ ابنائهم معهم هذه القشور او ان التلاميذ انفسهم ارادوا ذلك ليصحبهم شيء يعرفونه الى مجمل المركز التبشيري . انهم يجلون اجلالا لا حد له هذه القطعة من العود التى تشدهم بكل اليافها وبالعديد من وشائج كينونتهم الى تقاليد اجداد الام الذين يملكون زمنا حياتهم (4) .

(1) Sparteine شبقلى Alcaloïdes يستخلص من الجنستا والرثم والوزال ، ويستعمل مقويا للقلب .

ويستخدم الكافور فى شكل محلول كحولى او زيتى كمنعش للجهاز العصبى المركزى ومقو للقلب .

(2) سبق الحديث عن مدرسة المؤلف وتلاميخته فى المدخل (ق 7 - د) والقشور المذكورة ذات خواص طبية او سحرية ، ويحرص الكائنك على حفظها فى سللهم التى سيتحدث عنها فيما يلى . انظر :
M. L., (1953)a, pp. 84-85

(3) يصنع الكائنك السلال من الاسل او شجر الكاذى ويضعون فيها الاشياء الشخصية والعائلية من ثياب وكنوز ، اى النقود الكاليدونى الخ . ويقدرها الشيوخ تقديرا خاصا بسبب ملك ، وعلى الاخص السلة المقدسة . انظر (ف 3 ق 5) وايضا :
M. L., (1935)

(4) لانهم من سلالة امهم ، ويجرى فيهم دم اجدادها . فسيل الحياة العضوية لا يمر عند الكائنك ، حسب المؤلف ، عن طريق الاب الذى انما هو مقو (انظر تفصيل ذلك ف 7 ق 2) .

ان برور هؤلاء الناس ، في مختلف تصرفاتهم ، بقشر المحتفبر او قشر السلل يجعلنا نلمس ما يحسونه من وحدة . افلا نلاحظ ، ونحن امام هذه المواقف الصريحة ، ان اساطير الشجرة ، هذه الاساطير التى كما نخشى منذ لحظة ان تكون خالية من كل معنى ، قد اتخذت معنى جديدا ؟ اننا لم نعد نعرف اين ينتهى ، فى قلب الميلانيزى ، الواقع الاسطورى واين ينتهى الواقع التجريبي . فالشجرة التى تغرس ، يوم ميلاد الطفل ، فى الحفرة التى دفنت فيها سرته يمكن ان تمثل واقعا شبيها بواقع الطفل (1) . وقد جرت عادة الكاليدونى على ابعاد الشخص الغريب عن القرية قائلين : « ان شجرتك ليست هنا » ، ويدل ذلك حقا على ان الشجرة تعطى للمرء حقيقته المجتمعية والمدنية (2) .

وهكذا يعطينا الميلانيزى ، وهو قليل البضاعة من الاساطير ، ما هو خير من القصص العجيبة ، انه يتيح لنا النفوذ ، ونحن بجانبه ، الى باطن هذا الواقع الذى تتجلى فيه للعيان الاشكال الاسطورية لحياته وتتخذ فيه تعابير الكلامية رنيناً اسطوريا تبدو لنا الاسطورة من خلاله واقعا معاشا حقا (3) .

لا يمكن الاعتراض على ما هو معاش ، غير ان هناك شيئا قد يلاحظه من لم يرقه استعمالنا ، فى هذا المقام ، للفظ « الاسطورة » ، فيقول ان هذه الالفاظ المشتركة بين الانسان والنبات لم تصدر عن الاعتقاد فى وحدة اولية بقدر ما هى صادرة عن نظر الى العالم نظرة تشبيهية . فالانسان يسقط ذاته فى العالم ، ثم تساعد نظره التشبيهية على ان يجد ذاته فى جزئيات هذا العالم وان ينسبها الى نفسه وان يسميها (4) .

(1) هناك شجرة صغيرة من فصيلة الزنبقيات ، لها ساق لحيم يحتفظ بغضارته مدة طويلة بعد ان يقطع . وهى رمز حياة الطفل . وتستخدم عند ميلاده كرسالة ، « وفى طول بقائها بعد غرسها ضمان لحياته » انظر ما سياتى (ف 5 ق 2) وكذلك M.L., (1953)α, pp. 76-7

(2) كما يسأل المرء عن شجرته ، اى اصله ونسبه ، لكى يحدد مكانه فى المجتمع .

(3) سيبين (لينارت) غير ما مرة ان الاساطير ليست سوى قطع من حياة الكناك تحكى بلغة من الرموز والصور (انظر مثلا ف 3 ق 2 ، 7) .

(4) من شجر ونبات وسبك الخ . وانظر فى شأن الاسقاط عند المؤلف ما سياتى (ف 5 ق 2) .

وهذه ملاحظة مهمة ، ولكنها لا تنطبق الا على الثقافات التي تطورت وخرجت من الميدان الدينى الى الميدان الدنيوى . اما الميلانيزى فبعيد عن هذه المرحلة ، ولا ينسب الطبيعة الى ذاته : انه لا ينظر اليها نظرة المشبه . وسوف يوضح لنا اسلوبه فى التعبير ، مرة اخرى ، هذا النقص . فاذا كان من المؤلف ، فى الغرب ، ان يدل على نهاية الشجرة بالقول « انها ماتت » ، وكان هذا الالابات آتيا من تصور الموت تصورا عاما يشمل كل انواع التلاشى التى نشهدها ، فان هذا التصور لا يوجد عند الميلانيزى ، اذ لا يموت ، بالنسبة اليه ، سوى الانسان والحيوان ، اما الشجرة فتهلك اذا ما يبست او تعفنت او سقطت ، واذا كانت هى والكائن البشرى من مادة واحدة ، فانها مع ذلك ذات وجود مغاير لا يمكن ان تنطبق عليه فى اى لحظة كلمة الموت (1) .

لا يوجد ، عند الميلانيزى ، توازن بين حياة الجسم البشرى والنبات ، وانما هناك وحدة فى الجوهر ، ولو كان الكاناكى يقصد التمثيل Analogie او التشبيه Anthropomorphisme لذهب ، دون ريب ، بالتمثيل او التشبيه الى منتهاهما ، وقال فى كلامه ان الشجرة المائلة للانسان تموت كما يموت ولكن لغته لا تكشف لنا عن اى تفكير من هذا النوع . فلا يقال ابدا ان الشجرة ماتت .

لا توجد نزعة تشبيهية يمكن ان تقوم مقام واقعية التعبير الاسطورى الذى يستخدمه الكاناكى . وعدم وجود التشبيه هو احد الاسباب العميقة فى المواقف التى جعل منها الفلاسفة مميزات للذهنية البدائية ، وهى عدم التمييز بين الناس والاشياء ، والتحام الموضوع والذات ، وسائر المشاركات فى عالم لا تراه العين الا فى بعدين اثنين . اذ يجب ان لا يعزب عن بالنا ان الميلانيزى لم يكشف الشجرة ، وانما الشجرة هى التى انكشفت له . كما هو شأن الموضوع فى كل معرفة . فعند ما يعيش الانسان فى غشاوة الطبيعة ولم يتخلص منها ، لا يكون منتشرا فى الطبيعة ، وانما هى التى تغمره ويعرف ذاته من خلالها . انه ليس بمشبه ، ولكنه مقيد بنظرته التى لا تميز ، وتجعله يحتضن فى كل واحد من تصوراته جميع العالم دون

(1) فليس عند الميلانيزى ان هذا المعنى الكلى المجرد . انظر ما سيقى (ف 3 ق 6) .

ان يفكر في تمييز ذاته من العالم ، وهى نظرة يمكن ان نقول عنها انها نظرة التشبه بالعالم (1) .

ان بنية النبات اذن وبنية الجسم البشرى تتوافقان . فوحدة جوهرهما تمزجها معا في سيل واحد من الحياة . ان الجسد البشرى من هذا الجوهر الذى يخضر فى اليشب (2) ويصوغ اوراق الشجر ، ويملا بالمائية كل شىء حتى ، وينبتق فى افراخ الشجر وفى كل شباب متجدد على الدوام .
فالجسم اذن مفعم باهتزازة العالم ، وهو بذلك غير متميز عن العالم .

تسمية الجسد (3)

كيف يسمى الميلانيزيون اذن هذا الجسد الذى لا يتصورونه الا من الخارج ولم يخلصوه من الطبيعة ؟ انهم يدلون عليه بلفظ Karo الذى يستخدم فى عدد من التعابير التى تتيح لنا ادراك معناه الخاص :
Karo rhe = جسم الماء ، اى كتلة النهر .
Karo so = جسم الرقص ، وهو عمود منقوش يدور حوله الراقصون (4) .

-
- (1) Cosmomorphisme انظر المدخل (ق 4 - ج 10) .
(2) Jade حجر شفاف اخضر ، وهو اشبه الصخور بالطبيعة الحية انه عند الكانك ، رمز الحياة التى لا تنقطع . ويتخذون منه عقودا من 100 الى 300 جوهرة ، وهو مما تزود به المرأة عند زفافها . انظر (ف 3 ق 5 و ف 8 ق 3) .
(3) لاسم الجسم عند الميلانيزيين استعمالات مختلفة تدل على انهم يعتبرونه عنصرا مقوما ترتكز عليه واقعية الكائنات والاشياء ، ولكنهم لم يستطيعوا ان يضيفوا ، الى هذه الصورة التى يلعب فيها الجسد دور العماد صورة «انا» مرتبط بالجهاز العضوى ، ان الميلانيزى يجهل ان جسده ملك له ، ولا يستطيع ان يرى فيه احد العناصر المكونة للفرد وان كان يسميه . فبين تسمية الميلانيزى لجسده ومعرفته انه ، هو وجسده شىء واحد توجد هوة عميقة ، ولم يتخط هذه الهوة الا بعض الميلانيزيين عند احتكاكهم بالغربيين . ولذا يمكن تعريف البدائى فى نظر (لينارت) بأنه الذى يدرك الرابطة التى تجمع بينه وبين جسده .
(4) عمود من خشب يابس وصلب يزين بالاصداق والرايات ويرقص حوله الكانك فى الاحتفالات الكبرى التى تسمى « الپيلو » Pilou
انظر (ف 4 ق 3 ، 5) وكذلك M. L., (1953)a, p. 169

Karo bara = جسم المخاضة ، ويدل بذلك على الفصنة التي يتستر بها النساء لكيلا يرين ولا يراهن الاخ الاكبر ، لانه (تابو) (1) .

Karo boe = جسم الليل ، اى المجرة التي تعد هيكل السماء العظمى .

Karo nevo = جسم الحفرة ، وهو فراغها او هوتها (فهي لا شىء يحيط به شىء) .

Karo gi = جسم الفأس ، اى مقبضها .

Karo pâ = جسم المحاربين (الكتيبة من الجيش) .

Karo Kamc = جسم الانسان ، اى الشخص .

Karo tapêrê = جسم المنضدة ، اى رجلها ولا يصح هذا التعبير بالنسبة للكرسى Chaise ، لان فيه قضباناً فيعد بذلك كالشجرة .

(1) يمشى النساء على اربع امام الاخ الاكبر ، وينحنى الاخوة امامه، ولا يهرون قربه وهو جالس ، ولكنه ، لكيلا يحبس الناس عن المرور ، يلتفت او يغمض عينيه او يقبل حجاب الاغصان بينه وبين المارة . انظر على الاخص (ف 8 ق 2) وكذلك

M. L., (1930), p. 359

M. L., (1947), p. 137

اما (تابو) Tabou فمصطلح اقتبسه الاثنوغرافيون من الكلمة البولينية Tapu وعمومه فصار يشمل تصرفات لوحظت في مناطق اخرى ، ويطلق على ما هو مقدس وممنوع ، من اشخاص وحيوانات ونباتات واماكن وكلمات وافعال الخ . لما فيه من خطر على الفرد او الجماعة ، وينبغي بالتالى تجنبه . فالرؤساء والنبلاء في بولينزيا مثلاً «تابو» لا يجوز لمسهم ومؤاكلتهم في اثناء واحد . ويحمل لفظ التابو اثن معنيين متقابلين عند الغربيين هما المقدس من جهة والخطر والممنوع وغير الطاهر من جهة اخرى . وتؤدى العربية ذلك بكلمة « الحرام » . وكما يعنى التابو الشىء المحرم يعنى كذلك التحريم ذاته .

ويتعلق التحريم (التابو) في جوهره بالاشياء الخارجة عن القواعد الطبيعية والاجتماعية ، وفي مقدمتها ما كان خارقاً للعادة مثل الفواكه المزدوجة والتوائم وكذلك كل جديد .

ويعتقد البدائيون على وجه العموم ان انتهاك (التابو) يجر عواقب سيئة ، اذ تحل بمن ينتهكه مصائب في ذاته او اهله او ماله الخ (من موت او مرض او غيره ولا ينجو منها الا بمغفرة او كفارة او قربان .

انظر مثلاً : (Freud, 1965) ; pp. 183-199 J. Cazeneuve.

M. Mauss, (1967), pp. 242-244.

وخلاصة القول ان لفظ Karo يدل على العنصر المدعم الضروري لواقعية الكائنات والاشياء . فالميلانيزى ، عند ما يجعل مقبضا لفأسه او يفرز ركيزه تكون محورا لدوران الراقصين ، يتصور الجسم عمادا وسندا . فالجسم اذن عنده مفهوم تقنى .

وكيف استطاع الميلانيزى ان يتجاوز هذا المفهوم الاولى ويحوره الى ان صار يحس بآئه ، هو ذاته ، مرتكر على جسده ؟ (1)

هذا سؤال عبث ، لان الميلانيزى لا يضع على نفسه مثل هذا السؤال ، ولا يمكن ان يخطر بباله ، فهو لم يتخلص من العالم ، ولا يتصور جسده فى صورة مكتملة ، ولو فكرنا فى الامر جيدا لوجدنا انه لا بد لكامل الصورة من ان يكون لها محتوى ، بينما المحتوى الخاص بالجسد غامض عند الميلانيزى .

ذلك ان الحياة والانفعال والتفكير تصدر جميعا من عالم الاحشاء الذى هو شديد الشبه بعالم النبات . فالذات العضوية والذات السيكولوجية تلتف احدهما بالآخرى .

وان ما يحس به الكائناكى من وحدة فى الجوهر ، من خلال معرفته الاسطورية بالعالم وعلى مستوى واحد ، هو الذى جعله عاجزا عن تصنيف الاشياء (2) . ان ما ينقصه على الخصوص هو مفهوم العمق . وينبغى للميلانيزى ان يضيف الى صورة الجسد التشكيلية التى يلعب فيها الجسد دور العماد صورة انا مرتبط بالجهاز العضوى . ولكننا بذلك نطلب منه المستحيل . فكيف يستطيع ان يعرف هذا الانا الذى نعلم كينياته عنده من المثل الكلاسيكى الذى يحكى فيه عن شخص اتهم بآئه ارتكب ، وان كان نائما ، سرقة فى قرية بعيدة . وتقبل الحكم عليه دون ان يجسر على الاستشهاد بما يرفع عنه التهمة ويثبت براءته ، لانه يجهل ماذا

(1) صار الميلانيزى يتصور ان نفسه مرتكرة على جسده بعد ان كانت منتشرة فى الميدان المجتمعى - الاسطورى ، كما سيأتى على الخصوص فى (ف 11 ق 5) .

(2) ارجع الى المخل (ق 7 - ج - 3) .

صنع في هذه الحالة الغامضة ، حالة انفصام ذاته وهو نائم ؟ (1) اذ كيف يمكن الربط بين هذين الوجوديين : وجود الانا ووجود الجسد في وجود واحد؟ وهكذا امكن ان ينجر جسد الميلانيزي من جهة الى تصرفات كلها اجلال للعالم وللنظام المجتمعي ، مثل ما سنراه في تقشف الزوجين حين زراعة الحقول (2) ، ومن جهة اخرى الى مغامرات لا تخطر بالبال ، بسبب ما يحسه من مشاركات بينه وبين الكائنات والاشياء .

ان الميلانيزي يجهل ان جسده ملك له . وبذلك يبقى عاجزا عن تخليص هذا الجسد من العالم . انه لا يستطيع اخراجه من وسطه الطبيعي والمجتمعي والاسطوري (3) . انه لا يستطيع عزله ولا يرى فيه احد عناصر الفرد .

قلنا اول الفصل ان هوة عميقة توجد بين اللحظة التي يسمى فيها الكائناكي جسده واللحظة التي يعرف فيها انه هو وجسده ليسا سوى شيء واحد وقد وصلنا الى شفا هذه الهوة التي بقي الميلانيزي وراءها منذ آلاف السنين . ويهدنا موقفه هذا بطريقة في تعريف البدائي .

(1) يوجد في الكوخ الكبير ، كوخ الرجال ، رف ينام فوقه من يريد ان يرى جده ليستخيره او يطلب منه ان يرشده الى مرتكب جريمة مثلا . وفي هذه الحال لا يستطيع المتهم ان يدفع التهمة عن نفسه بأي شيء . فاذا ما احتج رفع صاحب الرؤيا سبائته وقال واثقا من نفسه : « لقد رأيتك عند ما كنت نائما » ويحتار المتهم ويخالجه الشك ، فلربما انسأقت روحه ، عند ما كان نائما ، الى بعض الاهواء الخطيرة ، انظر (ف 3 ق 3) و M. L. (1953)a, p. 194.

(2) لا يقرب الرجال زوجاتهم منذ تدشين الموسم الذي تزرع فيه اليام (انظر ف 3 ق 3) . لمدة تتراوح بين الخمسة ايام والعشرين يوما ، وذلك حسب نظام القرابين الذي يتبعه المشرف على الزراعة ، ويراعى فيه الطقس والشمس الخ (انظر ف 6 ق 3 ، 4) ولو خالف زوجان هذا المنع لنبتت يامة مشقوقة وذات حديبات بدل ان تكون مستقيمة جميلة . وبعد انتهاء طقوس الزراعة يصعد الكاهن فوق مكان مرتفع ويشيد بذكر الاسلاف . ويختتم قائلا : « اليوم يوم الرجال والنساء ، اليوم الذي يجتمع فيه الزوجان » وعندئذ ترتفع الحزمة انظر ايضا (ف 5 ق 3) وكذلك M. L., (1953)a, pp. 64 66. 69

(3) انظر ، بالخصوص : (أ ف 11 ق 5) .

ان البدائى انسان لا يدرك الرابطة التى تجمع بينه وبين جسده ،
فيلبث عاجزا عن تمييز هذا الجسد . ويبقى في هذا الجهل اسطورة الوحدة،
وهى اسطورة يعيشها ويحسها ، وكأنها ستار خلفى يرتسم فيه العديد من
الاشكال الاسطورية لحياته .

وقد جاوز اليوم تلك الهوة عدد من الميلانيزيين عند ما احتكوا بكل
الثروات الثقافية والدينية التى نستطيع ان نحملها ، نحن الغربيين ، الى
الغير ، وسنلتقى هؤلاء الميلانيزيين فى ابانهم المناسب .

الفصل الثالث

الحى والميت (1)

بما ان الميلانيزى يعرف حدود جسده ولا يستطيع حصرها ليخلص جسده من العالم فلا غرابة اذا وجدنا انه لا يحسن التفريق ايضا بين الحى والميت ، وهما المتعارضان فيما يبدو لنا تعارضا بديهيا . فالميت عنده بالضرورة هو المتوفى المؤله . ولذا كان من الممكن ان اجعل ، بدل عنوان هذا الفصل ، عبارة الانسان والاله . غير ان كلمة انسان ليست من الكلمات البدائية . وسغرى انه لا يوجد ما يترجم به فى اللغة الميلانيزية ، وان لفظ اله غير محدد ، اذ لا نعلم هل المقصود به اله اسطورى او متوفى مؤله او اى اله من نوع آخر (2) . ولكن ، اذا عرفنا ان المقصود بالاله هنا المتوفى المؤله ، امكن ان اقترح العنوان التالى : الحى والاله ، ونكون كائننا رجعنا الى العنوان الاول بالتوضيح ، سنحاول ، اذن فى دراستنا للمتوفى المؤله وللحى ، ان نكتشف الاشكال التى يتخذها الميت فى نظر الميلانيزى وما بين هذه الاشكال وعقليتهم من تداخل .

(1) يبين المؤلف ، فى مقدمة هذا الفصل ، ان اسمى (الكامو) و (الباو) اللذين يعنيان على العموم الحى والميت لا يتطابق مفهومهما تماما مع مقابليهما عند الغربيين ، وانه سيتناول ذلك بالتحليل فى الاقسام التالية من الفصل .

(2) « ان لفظ اله ذو معانى كثيرة فى لغتنا الفرنسية ، وهى من الاختلاف بحيث يلزم تحديد معنى كلمة (باو) Bao (اى اله) لكيلا يدخل فى تفسيرنا لها معطيات يجهلها الاهلى » (لينارت) .

اذ لا ينبغى ان يفهم من كلمة « اله » هنا معنى الاله الا واحد ، فاذا ما كان الكناك يجلون عددا من الآلهة ويهابونهم ، فقد اعتادوا مع ذلك ان يصارعوهم ويخادعوهم ويحاولوا الانتصار عليهم .

الكامو (1)

ان مفهوم الجسد عند الكانك مفهوم تقنى . فالجسد بالنسبة اليهم عماد . ولكنه عماد ماذا ؟ بما اننا لا نستطيع ان نصوغ الجواب فى كلمة فرنسية فلنذكر اللفظ الاهلى ثم نحاول ترجمته : ان الجسد عماد (الكامو) Kamo ، وهو لفظ مركب من اسم الموصول (كا) $K\alpha$ اى الذى ، و (مو) mo اى حى ، ومعناه « الذى حى » ويستعمل بدون تمييز بين المذكر والمؤنث وفى اشد المعانى اطلاقا على غرار ما يحدث عندنا حينما نقول : بالباب شخص او احد الناس او بعضهم او احدى الشخصيات ، ولكن هذا كله ليس بالترجمة المطابقة ، لان الكامو وصف يدل على الحياة ، غير انه لا يتضمن تحديدا للشئ الموصوف ولماهيته . فالحيوان والنبات والكائنات الاسطورية يمكن ان تعد (كامو) ، مثلها فى ذلك مثل الانسان ، اذا اسبغت عليها الظروف بعض الصفات .

ويمكن ان ندرك هذا اذا لاحظنا موقف الكانك من ذوات الاربع من فرس وثور وكلب ، هذه الحيوانات التى ادخلت الى جزيرتهم بعد ان لم يكن يدب فيها الا الفأر الصغير (2) . فقد حكى احد المؤلفين ، سنة 1854

(1) يذكر المؤلف ، فى هذا القسم ، ان اسم (الكامو) الذى يطلق على الانسان يعنى ، بالحرف ، الحى ، ولكنه لفظ يشمل عند الكانك الحيوانات والنباتات والكائنات الاسطورية اذا كانت لها بعض الصفات البشرية ، ولا يهم ان يكون لها جسم بشرى ، ولذا يقولون عن المرء الذى يصدر منه عمل غير بشرى انه ليس (كامو) ، او يعتبرون ان بعض الناس ، مثل البيض الواردين عليهم ، ليسوا بكامو ، اى انهم غير بشريين حقيقيين . ولكن (باوو) ، اى اموات آلهة عادوا لزيارة مواطنهم الاولى . فالكاناكي يؤله امواته ، كما يقول عن امتاز بالخير او الجمال انه «دوكامو» اى انسانى حق .

وانظر كذلك فى شرح (الكامو) ما سبق فى نهاية المقدمة .

(2) ان انعزال جزيرة كاليدونيا الجديدة تؤكد مميزات مجموعتها الحيوانية . فلا وجود مثلا لذوات الاربع غير الفأر الصغير *Mulot* الذى اصبح اسمه لفظا كليا يدل على مجموع ذوات الاربع التى ادخلها المهاجرون او المستعمرون الى هذه الجزيرة من كلب وفرس وماشية وعادت فى الغالب الى حياة التوحش . وقد بدأ هذا الفأر ينقرض امام الفأر الاجنبى وفقد اسمه واخذ اسم خصمه الفأر .

انظر مثلا *M. L. (1932), p. 15 ; (1935) ; (1953)a, p. 10*

عن كلب في مركز تيشيرى ، كيف ان نبل طلعتة ومهابته في النفوس قد دفعا
الاهليين الى اعتباره رئيسا ، فكانوا يقدمون له بكل اجلال مختلف الهدايا من
يام وقلقاس (1) وقصب السكر ، ويرفقونها بالخطب التي جرت بها العادة
في مثل هذا المقام *

وذهبت ذات يوم ، بعد انصرام نصف قرن على هذه الحادثة ، لارى
تلاميضى وهم يحرقون فوجدتهم جالسين والبقرتان الى جانبهم وخطماهما
على المحراث . وبين لى هؤلاء الفتيان علة ذلك بقولهم :

— انهما لا تريدان ان تسيرا ، وها نحن ننتظر ان يكون لهما قلب .
ولم يكن فى كلامهم ما ينم عن اى مزاج ، فقد كانوا مقتنعين بانه لا
بد من توافق حسن نيتهم مع حسن النية عند هذين الاثنتين من (الكامو)
اى الشخصين من جنس البقر ، ليمن ارجاعهما الى العمل (2) .

(1) اليام Igame لو Yam (من الكلمة الاسبانية
Iname التي اخذت من لغة الكارايب Caraïb) نبات متسلق ينتفخ
جذره فى عسقول يزن فى الغالب نحو 10 كغ . وقد يصل بالعناية الكبيرة
الى 40 ، بل الى 100 كغ احيانا . ويكتفى فى زراعته بالامطار ، ويوجد منه
انواع مختلفة (600 تقريبا) مثل البطاطا الصينية . وهو مر وسام اذا كان
طريا ، ويصير طعاما سليما ولذيذا اذا طبخ او شوى واصلح بالتوابل .
وهو طوطم كاليدونى ، ويرمز للرجولة .

وآثرنا اسم اليام ، لخفته ودقته ، على اسماء اخرى مثل اغنام
وغطينان وبسلة اليهود الخ (انظر المورد للعلايل) .

انظر ما سيأتى (ف 5 ق 2 و 4 و ف 6 ق 2) عى الاخص .

وكذلك M. L., (1953)a, pp. 69-74

والقلقاس Taro نبات عساقلى يزرع فى المناطق الاستوائية من
اجل عساقلة التي توكل بعد طبخها او نقعها بالماء ليزول ما فيها من مواد
قارصة كاوية . وهو طوطم هام بكاليدونيا الجديدة . ويرمز للمرأة ، اذ يقترن
فى اذهان الكانك بفرج المرأة ، ويدعون النساء احيانا بالقلقاس ويعدونه
زوجة لليام .

انظر ما سيأتى (ف 5 ق 4، 5) و (ف 10 ق 4) . وكذلك :

M. L., (1930), p. 201 ; M. L., (1953)a, pp. 61-63, 67.

Brainne. « La Nouvelle Calédonie » 1854, p. 85 *

(2) سيعود المؤلف لهذه القصة (ف 12 ق 1) .

ومن المفيد في هذا الموضوع ما لاحظناه عند تلاميذ المدارس من تأخر في التمييز بين الحيوانات الداجنة والاشخاص البشريين . فعند ما يحكى هؤلاء الشباب اساطيرهم يتحدثون فيها عن (الكامو) . وهذا (الكامو) يطير ويسبح ويختفى تحت الارض ، دون ان يبينوا لزوما هل هو بالتوالى طائر ثم متوفى . وانما الحاكي يتبع شخصيته في مغامراتها ، وهى شخصية لا يتغير حالها بتغير مظهرها . انها تمر بعدد من التقمصات ، وهى فى ذلك شبيهة بمن له حجرة مليئة بالثياب ويغير زينته كل حين (1) .

ان هذه القصص ، على الرغم مما تحتويه فى الظاهر بل وتحتويه بالفعل من عجائب الاشياء ، ليست سوى قطع من حياة الكناك تحكى فى لغة متركبة من الصور والرموز . وهكذا الف الكناكى مرونة لفظة (كامو) فصار قادرا على مسابقة هذا الحى من خلال تلك التقمصات . واذا ما عجزنا نحن عن مثل هذه النظرة من خلال مفهوم الانسان عندنا فانها تصبح ممكنة اذا ما تصورنا الطبيعة البشرية تصورا اوسع ، اذ تكفى الميلانيزى فى الحقيقة نظرة من الحيوان لكى يخلع عليه صورة الانسان ، او ليس ذلك ما حدث لهذا الكناكى صديقى (أ) (تأبى) (2) قفز قرش (3) الى

(1) كما هو الامر مثلا فى عدد من حكايات الف ليلة وليلة والخرافات المغربية التى تتحول فيها بعض الحيوانات (ضفدع ، حمار ...) الى هيئة بشرية . ولكن هذه الشخصيات لا تختلف ، فى ذلك ، عن ابطال الصور الهزلية Comics بأمريكا مثلا فى عصرنا الحديث ، فهؤلاء الابطال « يستطيعون ان يجرؤا ويسبحوا ويطيروا ويسبقوا كل قاطرة او باخرة او طائرة . ومع ذلك يستمرون فى السفر على متن القطار او الباخرة او الطائرة » .

ويبين المؤلف ، فى الفصل الاخير ، الفرق بين الاسطورة فى العصر الحديث والاسطورة البدائية .

انظر مثلا D. Harès, (1946), page 360

(2) احد الذين استعان بهم المؤلف فى ابحاثه ، وسموا رجال (لنارت) انظر المدخل (ق 3 - ب) .

(3) سيأتى (ف 5 ق 5) انه طوطم لبعض العشائر فى كاليدونيا الجديدة .

قاربه فأعادته الى البحر لانه حينما اراد ان يهوى على هذه السمكة بفأسه
توسم في عينيها نظرة بشرية ، هي نظرة احد اجداده * وهو هنا يلاقى
بطبل حكايات (بواندى) المصاغة في قالب روائى : « اخرج صياد
بكل حفر ضخمة Poisson lune بعد ان عضت ثصه ، ولما نظر
اليها ابدت له نظرتها البشرية فانتزعها برفق واعادها الى الماء **

يقال ، في القصص الطوطمية احيانا ، الفحل او العظاية او هذا
الشخص العظاية ويمكن ان نرى ، في هذا التعبير الاخير ، صيغة اجلال
فنصححه بأن نكتب : « مولاتى العظاية » حسب الاسلوب المستعمل في

* Leenhardt, Notes d'Ethnologie néo-calédonienne, p. 189
هاجمه القرش وقفز خارج الماء وسقط في القارب وعض خشبة وبقي
جامدا لا يتحرك وكانت عينه حمراء (او لامعة) وهائلة ، وتحديق فيه .
فتراجع الصياد لان هذه النظرة كانت بشرية ، وقلب القارب بعد ان افرغ
ثقله وتخلص من القرش بعد ان كسر أسنانه المنغرزة في الخشب .

ويعلق (ليفى برول) على هذه القصة بقوله : « ان الكاناكى
لم يحرر القرش السجين شفقة عليه ، ولكن رغبة في ان يبتعد عنه ، في
اسرع وقت ، هذا الكائن الذى هو ما فوق الطبيعة ومن عالم الغيب ... »
« ان الكاناكى ، عند ما رأى نظرة القرش ، احس ، في لحظة ، بأنه
املم انسان ، اى شبح . ان التجربة ، بعد ان كانت عادية ، اصبحت في
الحين خارجة عن المعتاد ، وفي نفس الوقت غيبية Mystique / وفي مثل
هذه الاحوال يكون الشخص قد مر بدون تدرج من المستوى الوضعى الى
المستوى الغيبى . »

ثم يبين تدخل عناصر من اصل مجتمعى في انفعال الكاناك امام
القرش — الشبح ، اى تدخل المعتقدات المتعلقة بالاموات الذين يتشكلون
في صورة الانسان ، انظر ماسيائسى (ف 11 ق 4 و ف 12 ق 1 ، 8)
وكذلك : L. B., (1938), pp 13-14-, 79, 91-92, 97

** Mariotti, « Contes de Poindi », p. 190-207
(نقل (جان ماريوتى) J. Mariotti مجموعة من الحكايات الكاناكية
واصدرها في ثلاثة مؤلفات هي :

Les contes de Poindi, Lib. Stock. Paris, 1941

Nouveaux contes de Poindi, 1945 ; La conquête du séjour
paisible, 1952

و (بواندى) Poindi اسم كاناكى ، ويعنى الطريد (انظر ف 11 ق 2)

الحكايات ، غير ان هذه الصيغة لا تطابق اى شىء فى اسلوب الكائنات .
ان الكامو هو الشخص الحى ، ويعرف بصورته البشرية ، بل يمكن
ان نقول بمظهره البشرى اكثر مما يعرف بحدود جسمه البشرى .

فالشخص انما يوجد فى هذه الصورة لا فى الخط الخارجى المحيط به .
ان البشرى اذن لا تنحصر حقيقته فى هذه الصورة المادية التى نتصور فيها
الانسان بل يتجاوزها ، ونحن لا ندرکه ادراكا موضوعيا ، بل نحسه . انه
يضم المعطيات الاستتيكية والوجدانية التى هى معطيات بشرية او يحس
الكائنات انها معطيات بشرية . وهذا المجموع الحى البشرى هو ما يعنيه
الكائنات بقوله (كامو) .

فلو اتفق ان لقي شخصا يتصرف تصرفا غير بشرى لقال عنه : انه
ليس كامو ، وهو ما يمكن ان نترجمه بقولنا : « انه ليس بانسان . ثم ان
الكائنات اذا اراد ان يثنى على من يمتاز بالجمال والخير لا يتردد فى ان
يعتبره انسانا فى صورته الكاملة ويسميه : « دوكامو » اى الانسان الحق .

ومن المهم ان نلاحظ معنى الانسانى ، هذا المعنى الذى يتجاوز ما
للانسان والشخص المجتمعى Personnage من صورة مادية . ويفسر لنا
كذلك لماذا يحتاج الكائنات الى ان يشترط الحقيقة البشرية فيمن يحيط به
من الناس ، كما يساعدنا ، فى مقابل ذلك ، على فهم هذا الشىء الذى
لست ادري ما هو والذى يجعل الكائنات يضطرب عندهم ما يرى انسانا حيا
لا يبدو له متسما بالسمات الانسانية الجوهرية ، اى حيا غير حقيقى .

ذلك ان الاموات فى ميلانيزيا قد يختلطون بالاحياء . فقد فارق احد
الجنود سنة 1915 جزيرته لأول مرة ونزل الى (سيدنى) فدهش لرؤية
الجماهير الصاخبة فى الطريق وكتب قائلا : « كان الاموات يمشون مع
الاحياء » (1) ولم يكن يقصد اى مجاز . وفى نفس العهد تقريبا راي بحار

(1) هو جندي مثقف من كاليدونيا الجديدة تطوع للحرب العظمى وقد
كتب رسالته الى (لينارت) نفسه .

وينقل (ليفى برول) هذه الحكاية عن قاموس المؤلف ، ثم يقول :
« كانت تلك اول مدينة كبرى يرونها ، وكان مستحيلا فى نظرهم ان يعيش
كل هؤلاء الناس فى آن واحد بهذه البقعة الصغيرة ، فلا ريب انه قد اجتمع
هنا الاحياء والاموات ، وكان من الطبيعى فى اعين الكائنات ان لا يكون
هناك فى مظهرهم ما يميز بعضهم عن بعض » .

M. L., (1953e), p. 46 L. B., 1938), p. 136.

وانظر

كاليدونى (1) من اعلى سفينته احد قرابته على رصيف داخل فى البخر Warf بجزر الهيريد الجديدة (2) ، وكان يظن ان قريبه الذى اختفى منذ زمن بعيد قد مات . فاضطرب لانه ربما كان لا يرى الا شبحا . ولكن قريبه لا يلبث ان يعرفه ويبتسم له ، فيطل البحار من اعلى سياج السفينة ويسأله منفعلا :

— هل انت كامو ، اى بشرى حى ، او انت اله ؟

ولم تغفل الاعراف حالة هؤلاء الناس الذين يحسبون امواتا ويعودون الى مكانهم بالقرية ، فسنت لهم بروتوكولا خاصا . فاذا ما روى شبح بجوار بيته وجب ان ينطق بعصائب من البلاسور ، وهو ثوب من قشور الشجر . وهكذا يعود الى عشيرته ويدخل بيته موثحا بهذه الالياف التى هى الياف حياة *

وهذا البروتوكول المسنون فى اغلب الجزر يبين لنا اقوى بيان ما يخامر الاهلى من شك فى حقيقة الكائنات التى بقربه ، الامر الذى يدفعه الى تحفظ كبير يدهش له الغرباء او يغيظهم احيانا ، ويفسر لنا تصرف الكاليدونيين عند ما قدم عليهم (كوك) وبهارته ، فقد كتب عنهم العالم

(1) من تلامذة المؤلف ، انظر : M. L., ibid.

(2) ارخبيل ميلانيزى فى شمال شرق كاليدونيا الجديدة ، ويضم نحو ثمانين جزيرة . وقد بقى اهله بمعزل عن التأثير الاوروبى اكثر من سكان عدد من الجزر الاخرى . ويتحدثون بنحو ثمانين لهجة .

انظر الملحق الثانى . وما سياتى (ا ف 4 ، ق 2 ، 3) و (ف 8 ق

6) وكذلك A. Huetz de Lemp, (1963), pp. 71-83

* توجد عدة اساطير متعلقة بالالياف ، ولم يدرسها احد قط ، وربما انتبه الباحثون الى ان عددا من العصائب التى يعصب بها الضحايا او الموتى كانت ، قبل ان تصبح من امور الزينة او التقنية ، تساعد مساعدا ثمينة ، من حيث انها رموز الحياة ، على الانتقال من حالة الى اخرى .

(ان ما يذكره (لينارت) عن الالياف يدل على نظريته البعيدة . وتوجد بالفعل هذه الدلالة للالياف فى افريقيا كلها . ففى افريقيا الوسطى تقترن مراحل من استعمال الالياف بمراحل التلقين Initiation ففى الشهر الاول يتعلم الاطفال المعزولون صنع ثوب صغير من الالياف يستر العورة وفى مرحلة اخرى يوسعون هذا الثوب ويصفونونه ويخرفونه الخ .

انظر M. N. C., (1964), pp. 206 — 208

الطبيعى (فورستر) (1) الذى رافق البعثة :

« كانوا قلما يرافقتونا فى تنقلاتنا ، واذا مررنا بالقرب من اكواخهم وكلمناهم اجابونا ، اما اذا تابعنا سيرنا دون ان نوجه اليهم الخطاب فلا يعيروننا اى انتباه » *

ولم يكن ذلك من لدن الكاليدونيين عن غفلة او عدم مبالاة ، وانما هو موقف كله انتظار وترجى امام هذه الزيارة التى لم يسمعوها بمثلها والتى يقوم بها بشريون جاعوا من آفاق فارغة . فهل هم بشريون حقيقيون ؟ لم يرتب الكاليدونيون فى انهم غير حقيقيين . ولذا لم يعطوا لهؤلاء البشريين المتكرين اسم (الكامو) (2) . وقد مضى على هذه الزيارة ما ينيف على قرن ونصف ، ولكننا اذا سألنا اليوم كاليدونيا دخل دكانا بمدينة (نوميا) (3) عن قصده لاجابنا انه يريد ان يشتري جلد الاله ، لان « جلد الاله » قد اصبح ، منذ ايام (كوك) ومن تبعه ، اسما للباس الاوروبيين (4) .

(1) J. R. Forster (1729 — 1798) رحالة المانى رافق (كوك) فى رحلته كعالم طبيعى .

* Cité par Rienzi, l'Univers, vol., 3, p. 428

(2) « رأى الكاليدونيون اناسا مهرة قوى لون ناصع فلم يترددوا فى ان يعتبروهم اشباحا من جملة موتاهم ، هؤلاء الاسلاف الذين يتوجهون اليهم بالدعاء عند نصبهم ، اى آلهة متجسدين . لقد اعتقدوا ان الالهة ظهروا فى هذا اليوم الفريد (انظر ما سيأتى فى القسم الخامس) .

« ولكن البحارة ، فيما بعد ، اصبحوا يخشون الكاليدونيين الذين انقلبوا الى سفاكين للدناء . ولم يعرف هؤلاء البحارة ان اله البدائيين ليس عالميا . فبما ان الآلهة عادوا الى قراهم القديمة .. لم يكن من المقبول ان يكرموا الجيران بزيارتهم الربانية ولذلك كان الكاليدونيون يقتلون من ابتعد عن القرية التى رست امامها سفينته ، بينما لم يتعرض لمثل هذه المصاعب ، (كوك) الذى لم يذهب الى اى مكان بدون دليل اهلى . وكذلك قادة السفن الذين لم يتعاملوا الا مع اهل مكان واحد من الساحل ومع رئيس واحد من اجل عود الصندل (Mi L., (153) a, p. 46-47) (3) Nouméa ، اسم مرفأ هو عاصمة كاليدونيا الجديدة . ويسكنها

40 % من سكان الجزيرة ، اى 23000 نسمة اكثرهم اوروبيون . (4) « ان الاهليين الذين كانوا يجهلون ، تماما ، ما هو اللباس اعتقدوا ان الثوب جزء من الانسان ، ويوجد اثر هذا التصور فى لغتهم الى ايامنا هذه » .

وفى جزر الهيريد الجديدة كذلك سميت ثياب البيض جلود الاشباح .
انظر J. Mariotti, (1953), p. 24

لقد جعل الكاليدونيون من البيض الاولين الذين نزلوا الى جزيرتهم متوفين مؤلهين ، اى امواتا عادوا لزيارة موطنهم القديم . اى انهم ليسوا بكامو ، وانما هم (باوو) (1) ، فينبغى لنا ان ندرس الآن هذا اللفظ المعقد .

البـاـوـو (2)

نترجم عادة هذه الكلمة باله ، ولكن لفظة اله ذات معانى مختلفة ، الشيء الذى يضطرنا الى ان ننظر فى مختلف الاستعمالات التى يستعمل فيها لفظ (البـاـوـو) لنعرف محتواه عند ما يترجم باله . ويمكن تصنيف الاحيان التى ترد فيها على لسان الكاناكى كلمة (باوو) فى ثلاثة جوانب : جانب نحس ، وجانب سعد ، وجانب بشرى .

(1) خصص (ليفى برول) فى كتاب **العقلية البدائية** فصلا تحت عنوان : « التفسير الغيبى لظهور البيض ولما جاءوا به » . كما نقل ما فكره (كودرنجتون) Codrington عن الميلانيزيين من انه عند ما يقول اهلى انه انسان يقصد انه انسان لا روح عادت الى الدنيا ، ولا يعنى انه انسان وليس حيوانا .

(2) يوضح (لينارت) فى هذا القسم ، بعض معانى (البـاـوـو) المختلفة :

- أ - شبح الميت الذى يفزع ويصيب بالمرض الخ .
- ب - روح السلف المؤله الذى يتوجه اليه احفاده بالمدعاء ، والذى نظم كل شيء .
- ج - الشبح الذى يختلط بالناس ويتخذ صورة وجوههم ، ولا يكون له الا الاعضاء والرأس ، ويشخر فى المنام .
- د - جثة الميت .

ويعمل الكاناك للتعجيل بتلاشى الجثة ، ويعتقدون ان الميت ينتقل بعد موته بثلاث سنوات او اربع ، الى صحبة الالهة الذين لا يفتـاـون راقصين ، ويسكنون ثقوب الصخور وجنوع الاشجار .

فليس هناك اذن تأليه للميت بعد وفاته ، وانما ارتباط بين صورة الجثة وشخصية الميت ، اذ ان اسم (البـاـوـو) يشملهما . ان (البـاـوـو) اذن شخص كما هو جثة . ثم تنمحي صورة الجثة ، وتصبح له شخصية اخرى هى شخصية السلف الاله ، وانظر :

(1935) ; (1930), pp. 213-221 ; M. L., (1938), pp. 153-155 ; L. B.,

جانب النحس — مثلا يستيقظ ، صباح يوم ، فتى وعلى خده بقعة بيضاء ، هذه البقعة التي كانت فيما مضى من طفح الحصف (1) او ما اشبهه ، والتي قد تكون اليوم من طفح الجذام (2) ، فاذا سئل الفتى عنها اكتفى بالجواب قائلا : انها من مس (الباوو) (3) ، لانه لا يرتاب في ان احد الآلهة قد مسه بمرزاقه (4) الخفى في هذا الموضع ، فالاله يحمل في يده دائما مزاريق صغيرة يفرزها في الجثث ليسقيها سماء * ويظهر (الباوو) بالليل ويحدث من الرعب في النفوس ما تحدثه اشباح الموتى ، وهو السبب في اختفاء المفقودين وغرق الغارقين وغير ذلك مما يصيب الاحياء من بلايا. وما من فزع في الظلام او مظهر غريب او حادث شاذ او دوى غريب او وهج مستنقى (5) الا وهو من عمل احد الآلهة .

جانب السعد — يعنى (الباوو) في هذا الجانب السلف الاله الذى يتوجه اليه بالدعاء عند النصب (6) . وطقوس هذا الدعاء بسيطة ، فعند

(1) impétigo النار الفارسية عندنا .

(2) يقصد انه من جملة الامراض التى حملها معهم الاوروبيون وكانت مع الخمر والحروب سببا في نقصان عدد الكناك . انظر المدخل (ق 1 - ب) .

(3) يقارن هذا مع « قرص الليل » عندنا ، والذي تفسر به البقع التى تظهر على الاطراف .

(4) Sagaie او Zagaie (من الاسبانية Azagaya ذات الاصل العربى غير المضبوط والذي يعنى العصا التى سقيت سماء) يطلق على حربة البدائيين وهى بين الرمح والسهم . * ما يزال هذا الخوف حيا في النفوس ، فقد حدث مرة انى كنت اشرف على جنازة مسيحية فلما اطلت على القبر لاحظت انه لا يوجد به النعش الذى انزل اليه ، فدرت متمهلا حول القبر وابصرت نفقا محفورا الى جانبه وقد جر اليه النعش ، وكان ذلك فيما يبدو وسيلة لخداع (الباوو) الذين ربما يجيئون بالليل ليغرزوا مزاريقهم في الارض بعد ان يقلبوها ليصلوا الى المجثة ويستقوا من سمومها . وبهذه الطريقة لا يصل هؤلاء (الباوو) الى اهدافهم .

(5) Feu follet ، لهب خفيف سريع الزوال يتولد من فوسفور الهيدروجين الذى يشتعل من تلقاء ذاته ، وينبعث من اماكن المستنقعات والمواضع التى تتحلل فيها المواد الحيوانية ، مثل المقابر .

(6) المقصود بالسلف المؤله الجد للاب ، ونلاحظ ان اسم السلف يستعمل ، غالبا ، بدون تمييز ، للدلالة اما على المكائنات الاسطورية التى تأصلت منها جماعة بشرية ، واما على اجداد الجيل الحاضر . انظر :

M. L., (1953a), p. 171 ; M. L., (1947), p. 44 ; L. B., (1935), p. 8

ما يتسرب البخار من قدر القرايين يرفع صاحب القريان بيده اليسرى غطاء القدر المصنوع من قشور الشجر ويحمله وهو منحني على البخار الذي سيحمل كلماته . ثم يوجه الى الآلهة دعاءه : « ادعوكم انتم ، ايها الآباء والاجداد والاخوه الابكار (1) وكل الآلهة ، ان تتقبلوا هذه اليامة لطبوخة هنا من اجلكم .. »

والباو كذلك هو السلف الذي يسمى المرء الى الاتصال به ، سواء كان جذا او جدة . اذ يوجد ، غالبا تحت سقف الاكواخ العالية المخروطية (2) ، شبه رف يحيط به سياج انيط به عدد من قطع (البلاسور) الغبراء . وصعد الكناكى الذى ينشد العزلة والتأمل الى الرف لينام فوق ما يسميه بـ « الفراش ذى السياج » وهناك ، بين قطع (البلاسور) وفعلها السحري ، ينتظر الرؤى ويترقب على الخصوص الالهامات . وعندئذ يأتيه الاله ويلقنه . وفي الصباح يستطيع الكناكى ان يغنى وقد اطمأن قلبه لما رأى وعلم :

كنت مستلقيا

ومغرقا فى النوم

فرايت الها — الاله المزراق — الاله الطويل (3) .

(1) ابكار كل جيل صاعد انظر الملحق السادس وكذلك :

M. L., (1953a), p. 70

(2) يقصد الكوخ الكبير ، كوخ الرجال ، انظر آخر الفصل السابق.

(3) Dieu long ، اسم طوطم واله (كانالا) ، احدى المقاطعات

الكاليدونية . ويمثله شعبان البحر Plature (انظر ف 5 ق 4) .

« اعرف الها يجمع ، فى اسمه ، بين الاله وشعبان البحر ، ويحمل كذلك اسم السلف واسم الجبل الطوطمى . والذى حاول هذا التركيب شيخ كاناكي قناد اهل قرية كاناكية الى المعرض العالمى سنة 1889 ، وكان لمنظر برج (ايفل) Tour Eiffel وقع عظيم فى نفسه . ففكر فى انقاذ التقاليد التى تهددها المسيحية فركز حول الاله الطويل ، هذا الشعبان البحرى الطوطمى ، جميع الفولكلور القديم . فهو الذى يرعى الاقوات والبيت ويهب القوة للعشيرة والحياه للجميع ، وازدهرت عبادة هذا الاله الى حد سنة 1919 ، اى بعد عودة « فرقة المحيط الهادى » الاولى الى كاليدونيا الجديدة عند نهاية الحرب العظمى .

انظر (ف 5 ق 5) وكذلك M. L., (1953a), pp. 182-183

رأيتَه يصنع فرنا

والتزم اليمين (1) *

وهذا يعنى ان الها قد بشر عبده الامين بهزيمة عدوه ، اذ اراه الفرن
الذى سيشوى فيه العدو (2) .

ويستطيع المرء كذلك ان ينال بركة السلف الاله بأن يقتنص روحه
في النصب بعد صراع رهيب ، ويكشف الاله المغلوب عند الفجر عن سره
لهذا الباسل المقدام (3) .

(1) Il a assuré la droite اي ان الآلهة يضمنون الحظ السعيد
بالتزامهم جهة اليمين ، كما تفاعل العرب بالطير اذا مر بارحا (ميامنا) .
انظر : M. L., (1932), p. 257

* Documents Néo-Calédoniens, p. 255, 257

(ينكر المؤلف هذه القصيدة تحت عنوان « نشيد ميا M é a
الذى يشيد بانتصار رجال (ميا) على اعدائهم الذين ارادوا ان يفاجؤوهم
بالليل) .

(2) الفرن الكانكى عبارة عن احجار صلبة جدا تحمى بالنار ثم
تنظف ، وتجعل في حفرة وتوضع فوقها اوراق مربوطة وفيها ما يراد
طبخه ، من يام او قلقاس او لحم او سمك ، مع اعشاب عطرية ، ويغطى
الجميع بأوراق وتراب الى ان ينضج بالتدريج . وهكذا كان يهيا فيما مضى
لحم العدو المغلوب ، فمع لحم المغلوب توكل شجاعته وقوته . انظر :

J. Leroi-Gourhan et J. Poirier, (1953), II, pp. 742-743

وانظر ايضا آخر الفصل السابق ونهاية الفصل السابع .

(3) خرج الكاليدونى Jopaipi عند حلول الليل الى نصبه
ليبحث عن روح جده المؤله Rhaboe الذى مات منذ زمن طويل . وجلس
في الظلام ، ثم بدأ يهيم كالسكران ، وطار ولم يعد يحس انه يمشى ،
وبينما كان يلاحظ القدر على النار رأى روح الشيخ الذى يبحث عنه فأتحنى
لكيلا تراه الروح ، ثم وثب عليها وامسك بها وتصارعا . وصبر Jopaipi
الى ان اسر روح Rhaboe ، وعندئذ عرفه هذا بالعود الشافى ، وهو
عود الركيزة المغروزة عند النصب ، وعليها ورقة من نبات عودها ، وقال
له : « لكى اتدخل عند المرض ، فعود هذه الركيزة هو الذى يغطينى »
وامره ان يأخذ هذا العود وهذا العشب ويمضغه ، ثم اخذ Jopaipi
روح الشيخ وادخلها في الماء لتعود حجرا . واحتفظ احفاده مع النساء بهذه
الحجرة » انظر نهاية الفصل السادس و (ف 11 ق 3) وكذلك

M L., (1932), pp. 335-336

وينسب على العموم لهذا الاله اللطيف انه نظم الاشياء نظامها الاصلى ، ولا يتعلق الامر هنا بخلق من عدم . فالبابو عند ما ارادوا تكوين الجزر ، القوا في البحر بتراب كانوا قد لفوه في ورقة قلقاس الخ (1) ... ثم انهم امتلكوا النار . وكان بعضهم يسرقها من بعض اذا ما سنحت الفرصة (2) . الا ان هذا الدور التعليلي (3) يضعف في جنوب ميلانيزيا . وربما دل ذلك ، فيما يبدو ، على انه فلكلور مستورد (4) .

جانب بشرى — يظهر الاله في هذا الجانب مولعا بأن يحيا حياة مضاهية لحياة البشر . ويبدو سعيدا بما يقدم عليه من مغامرات . فهو يحب مثلا ان يتصور بصورة احد الأزواج وان يحل مكانه بالقرب من زوجته ويسبب بذلك بلبلة وارتباكاً .

(1) لورقة القلقاس ، في الفولكلور المكاليدونى ، دور السوءاء ، فعند ما اراد اله ان يخلق كالينديا الجديدة وضع ترابا في ورقة قلقاس ورماه في البحر ، وفي رواية اخرى انه رمى بطوى مصنوعة من الياقوت .

M. L. (1932), p. 448 ; (1953)a, pp. 62, 176

(2) « ان فيجورو » Figori احد آلهة الكانك ، ويقولون عنه انه كان يملك النار ، واتفق الالهة الآخرون على ان يخلصوا منه ناره . فطلبوا من فتاة ان تفتنه ، فأخذت معها امرأتان شابتان ... وهنا تضيق من الحاكي التقاليد فيذكر الكحول و « حانة » البيض كوسيلة اتخذتها النساء الثلاث في السحر ، فلما ثمل (فيجورو) ، هو وابنه ، سرق النساء الثلاث النار .

وقد خصص (فريزر) كتابا لاساطير اصل النار . والملاحظ ان الحداد يلعب ، في عدد من المجتمعات دور البطل الممدن . انظر :

J. Frazer, « Mythes sur l'origine du feu », Payot, Paris (1931) ;

M. L. (1930), pp. 224-225 ; M. Mauss, (1947), p. 38

(3) étiologique ، ويرى البعض مثل (فونتيل) Fontenelle و (تايلور) Tylor و (لانج) A. Long ، ان جميع الاساطير تعليلية ، اى ان وظيفتها بيان سبب الظواهر الطبيعية والاعراف ، ويوجد بالفعل عدد من الاساطير التى تحكى كيف خلق العالم او كيف وجد الناس الاولون ، او تبرر بطريقة سهلة وجود بعض الاعراف . اذ تذكر انه قد سنتها كائنات اسطورية . فهذه مثلا اسطورة عند بعض هنود امريكا تشرح لماذا يجلس النساء على الرجلين بعد تئيهما ، بينما الرجال يتربعون . فتقول ان « المرأة المتقلبة » و « قاتل المسوخ » كانا في اول الزمان يجلسان هكذا وستأتى مناقشة هذه النظرية (ف 12 ق 9) وانظر ايضا د . احمد ابو زيد ، ص 100 — 127 .

J. Cazeneuve, (1966), pp. 311-312. Lang, (1896), pp. 29, 116-27, 581

وليسـت المرأة الاله او الالهة اقل ولعا بهذه اللعبة . فقد وقفت احداهن فيما مضى على كاناكى طيب متخذة ملامح زوجته بعد ان اغرقتها . جاءته بعد ان مضى النهار فاستقبلها قائلا :

— ها انت اخيرا ، ولكن ماذا كنت تصنعين اذن ؟ ان الطفل لم يفتر عن البكاء ، فهو يريد ان يرضع .

فأخذت المرأة الصبى وناولته ثديها .

ونام الزوجان وكل منهما الى جانب من الموقد حسب العرف الجارى . ثم استيقظ الزوج بالليل واجج النار ، فأبصر فى ظلها زوجته نائمة وهى تشخر فقال لنفسه :

— لماذا تشخر وهى التى لا تشخر ابدا ؟

فدهشت المرأة عند ما سمعت حديثه ، ونهضت ثم قالت له معاتبة :

— لماذا توهج النار هكذا ؟

ووقع ، فى الليالى التالية ، حوادث مماثلة تبين منها ان المرأة تخشى ضياء النار فى الظلام ثم لاحظ الرجل مرة اخرى ، فى وميض اللهب ، زوجته النائمة وهى تشخر . ولم يكن لها جسم ، كانت فقط وجها يشخر ، فقال :

— اهذا هو ما يرضع ابنى ؟ ان هذه المرأة الهة . اما ام ولدى فليست هنا ، وهنا تبدأ المأساة التى تنتهى بقتل المرأة الالهة وارجاع الزوجة الحقيقية .

ان هذه القصة لا توضح لنا فقط حياة هؤلاء الالهة والالهات الذين لم يصلوا ، بعد ، الى ان يخلقوا جنة نعيم (1) ، فهى تتضمن جزئيتين تتجاوزان الفولكلور الميلانىزى .

اولاهما ظهور الاله بدون جسم ، وليس هذا بمجرد جزئية فى الاسطورة ، فقد رأيت شبانا يحسون ، فى حالات البحران ، ان السلف الاله يناديهم ، فيقولون :

— ارى جدى .. ارى يديه ، ارى راسه .

(1) اى لم يفارقوا مواطنهم القديمة ، اى مساكن الاحياء ، ويذهبوا الى الجنة كما عند شعوب اخرى ، وسيشرح المؤلف ذلك فيما بعد .

ولا يفكرون ابدا جسمه او اعضاءه الاخرى . وهذه النظرية التى ليس فيها للالهة غير الرأس والاطراف ، نجد مثلها فى اماكن اخرى ، وفى الصين ايضا فيما يقال .

وثانيهما الشخير ، وهو من صفات الالهية ، اذ لا يشخر الا الآلهة . وقد اكد لى بعض الناس ان الالهة يشخرون كذلك فى مدغشقر * فهناك اذن فى الشخير سر من الاسرار المقدسة . ويوجد مثل ذلك فى اروبا حيث يظهر ان الشخير يلعب دور الرابطة بين العالم الدنيوى والعالم الاخرى ، كما فى تلك القصة الغريبة التى يحكيها (راموز) (1) فى كتابه Derborance ، حيث ترى امرأة ان زوجها الذى عاد بعد ان انهالت عليه الثلوج يشخر فى نومه . ثم اختفت معه فى الاخير تحت اكفان الثلج .

ونستطيع ، ونحن امام هذه المعطيات ، ان نستخلص ان الميلانىزى يؤله اسلافه ، ويجعل لهم بعد موتهم حياة مماثلة لما كانوا عليه وهم ب قيد الحياة ، ثم يطلق اسم الباوو على هذا الكائن الذى يكون عاريا من كل مميزات . وهكذا بالفعل نتصور عادة تكون الآلهة عند البدائيين (2) .

Conversation avec H. Rusillon *

(1) Charles-Ferdinand Ramuz (8781 — 1947) كاتب سويسرى باللغة الفرنسية .

(2) يشير الى نظرية (سبنسر) H. Spencer (1820 — 1903) المسماة « المانية » Mânisme (نسبة الى Mânes اى ارواح الموتى المؤلهة عند الرومان) وهى قوله ان جميع اشكال الاديان تولدت من عبادة الاسلاف ، وقد شرح هذه النظرية فى كتابه Principles of Sociology وحاول ان يدعمها بعدد من الوثائق الاثنوغرافية . وقد اعتمد احيائية animisme (تايلور) ونماها وترجع فى اصلها الى (يوهميروس) Evhémère ، الفيلسوف اليونانى الذى عاش فى القرن 4 ق م . وكان يرى ان الشخصيات الاسطورية كائنات بشرية اسبغت عليها الشعوب حلة الالهية .

وقد انتقدت هذه النظرية ، اذ « ترى بعض المجتمعات عبادة الاسلاف بينما تهملها مجتمعات اخرى ، ولكنها جميعا تراعى الطقوس الجنائزية ، ان خطأ النزعة اليوهميروسية Evhémérisme الكامنة فى علم الديانات ، هو القول بأن جميع ارواح الاموات تؤله .. ولا ريب ان عددا كبيرا من الناس القدماء اصبحوا آلهة . ولكن ، قد صور كذلك عدد كبير من الالهة فى صورة اناس كما صور عدد كبير ايضا فى صورة حيوانات ونباتات الخ . » (مارسيل موس) (1967). p. 231 M. Mauss, وانظر مثالا : J. Poirier. (1968), pp. 50-51

ولو صنعنا ذلك لركبنا مركبا سهلا وتجنبنا طريق التروى ، ففتكير
الميلانيزي يقتضى منا ملاحظة اكثر : اذ علينا ان نبحث لنعلم متى صار
هذا السلف المؤله الها ؟ او نقول ، بكيفية ادق متى بدأ يسمى بالباوو .

اتنا لا نجد ، عند البحث ، اى عملية تأليه ، بل اننا ، علاوة على
ذلك ، نجد ان السلف كان اولاً (باوو) قبل ان يظهر لنا الها (1) . فماذا
يعنى ان اسم الباوو ؟

رايت ، ذات يوم اثناء جنازة فى قرية متصرة ، كاناكيا يشير الى
آخر بأن يأتى بالميت ، وقال له بصوت منخفض :
— ايت بالباوو .

فهمت انه يقصد : ايت بالاله . وعجبت لتدخل اله فى هذا الحفل
الذى اشرف عليه . وبدأت لاحظ بعناية ما يمكن ان يقع عن غير علم منى ،
ولكن ، لم يكن هناك شىء غير الميت وقد لف فى حصيرته . وعلمت ، بعد
ذلك ان اسم الباوو يطلق على جثة الانسان الميت وعلى الانسان الميت ذاته .

فليس هناك اله ، لا كاله يطلب منه العون ولا كجثة . انه لا فرق
بين الجثة والاله ، ولا شىء يفصل بينهما . فهما معنيان متلاقيان ،
ولفظ الباوو يشملهما معا (2) .

ويخاف الناس فى الايام التى تعقب الموت من الجثمان الاله . ثم
تنمحي بعد ذلك نكرى الميت الالهية وتقوى فكرى شخصية المتوفى . ويبدو
ان المأتم الاخير الذى يقام بعد الموت بثلاث سنوات او اربع يكرس هذا
التحول (3) . وتنتهى ايام الحزن بأن يرقص الناس رقصة الالهة . مظهرين

(1) اى كان يسمى (باوو) ، كما سيبين ، قبل ان تصبح له
شخصية السلف المؤله فليس هناك ان عملية تأليه جديدة .

(2) « لا يميز الكاناكى مباشرة بين الجثة والشخص الجامد فى هذه
الجثة وهو بدون حياة ظاهرة ، ولا يحلل هذا المجموع الذى يمثله الميت ،
ويسمى كذلك جميع العظام البشرية عظام الالهة M. L., (1953a), p. 178

(3) « يقام للميت ثلاثة مأتم ، الاول للتخلص من الجثة
بتحليلها واحراقها الخ . والثانى هو الاحتفال الذى يجمع القرابة التى
اخبرت بوفاة الميت . ويقام الثالث ، بعد عدة سنوات لارسال الميت الى
مقر لاموات ، من حيث لا يستطيع ان يعود » (ليتسارت) ويميز فى
الطقوس الجنائزية ، عند البدائين عموما ، بين ثلاث فترات : الانتقال
الموقت للروح ، الدفن (او الاحتفال المأتم) الاول ، الدفن (او الاحتفال
المأتم) الثانى ، واحيانا الثالث ، انظر ما سيأتى فى هذا الفصل (ق 5)
و (ف 4 ق 1 ، 3) وكذلك :

L. B., (1951). pp. 367-368 ; M. L. (1953), pp. 102-103 ; M. Maus
(1967). pp. 231-233.

بجذلهم ان المتوفى قد صار منذ الان ، الى حيث يلتحق بزمرة الالهة وهم يرقصون رقصتهم التى لا تنتهى (1) ويدعو مسير الحفل ، عندئذ ، من حوله من الناس قائلاً لهم :

— قوموا جميعا ، وتعالوا الى رقصة رجالنا الذين تعفنت اجسادهم وصارت لها رائحة الشحم الزهم (2) ، وهم الان فى ثقوب الصخور وجفوع الاشجار ، ابنى Boawe ويذكر اسماء الهالكين .

ففى هذا المقام حيث يمكن ان نرى ، حسب مفاهيمنا ، اثباتا لالوهية المتوفى بادخاله جنة النعيم ، يأتى خطاب المسير ليرفع كل وهم . فصورة الجثة وصورة الاله لم ينفصلا ، بعد ، فى ذهنه . انه ينتقل ، بفكره المتأرجح ، من احدهما الى الاخرى . وبهذه الحركة يعطى لمفهوم الباوو شكله الحقيقى . ومن المؤكد حقا انه ليس للجثة ، هنا ، فى عين الكاناكى ما لها من اهمية فى اعيننا . فالجثة سوف تتحلل وستعان على ذلك ، وما طقوس المأتم الاول وتعجيل تحللها باهراق الماء عليها او حرقها او تحنيطها فى ميلانيزيا كلها الا وسائل لاختصار هذه الفترة العسيرة ، فترة حضور الجثة . ان الجثة لا تعلق اذن بالذهن ، فلا يوجد لفظ يدل عليها . وانما ترتبط الى حين فقط بالباوو . وسنرى انها ليست ، فى هذه القضية ، سوى عرض زائل .

حى و « باوو » (3)

ذلك ان الباوو لا يبدأ حياته حينما يلفظ الحى نفسه الاخر ، بل يساق الحى فى الوجود ، فهناك احياء يسمون هم ايضا بالباوو .

(1) هى رقصة « البوريا » Boria كما سيأتى (ف 4 ق 5)

(2) سيخصص المؤلف لهذه الرائحة قسما بالفصل التالى .

(3) يضيف المؤلف ، فى هذا القسم ، معنى آخر من معانى (الباوو) فاسم (الباوو) يطلق كذلك على بعض الاحياء من انسان عظيم او غريب الحال او شيخ على الاخص ويتجلى ذلك فى حالة المشيوخ الذين يعدهم ابناء احفادهم ، من جهة ، اخوة لهم حسب نظام القرابة التصنيفية الذى يطلق فيه اسم واحد على طبقة كاملة من القرابة . ويعتبرونهم ، من جهة اخرى ، (باوو) يسترشد بحكمتهم فى حياتهم ، ويتوجه اليهم بالدعاء بعد مماتهم .

اذ يقال عن كل انسان عظيم او غريب الحال او شيخ انه باوو .
وقد حدث مرة ان طفلا جثا على ركبتيه ويديه ليفحص حذائي ويعرف ما
هذا الشيء الغريب في بلد يمشى اهله حفاة ، فسمعت امه تناديه قائلة :
— لا تلمسه ، انه باوو .

ان ما يفوه به الشيوخ او الاشخاص المتازون وما يمثلونه من
تقاليد ، يتجاوز المجتمع الحاضر ويتخطاه ويهيمن عليه . فحكمتهم تشارك في
الحكمة التي نجدها عند ما نتصل بالاسلاف والالهة ، وبها كان لهم نصيب
في المجتمع الذي يقع خارج الزمان ويساوق المجتمع الحالي في الوجود ،
ويجعل له اساسا في عالم الغيب (1) .

ونفهم جيدا دور الشيوخ اذا ما تريتنا لحظة للنظر كيف يعد
الميلانيزيون اجيالهم (2) . فهم لا يعتبرون الا اربعة اجيال : الحفيد والابن
والاب والجد (3) او كما يقال في اوروبا : الابن والاب والجد وجد الاب ،
فاذا ما حدث لحفيد ان ادرك ، في حياته ، جد ابيه فانه لن يسميه جد ابيه،
ولكن اخاه ، لان المجتمع لا يعد سوى اربعة اجيال . فهناك انن على مسر
العصور جماعات من اربعة اجيال يدخل بعضها في بعض ، وافراد المجتمع
يجدون انفسهم ، كلما مرت اربعة اجيال ، في عين الوضع السابق . لقد
كان جد الاب حفيد الجماعة السابقة المتألفة من اربعة اجيال . ولن يتغير
وضعه اذا ما عمر الى ان يشهد ، بعد مرور اربعة اجيال ، ميلاد ابن
لحفيدة ، اذ لا يعتبر عندئذ جدا للاب ، ولكن اخا لابن الحفيد (4) . ولهذا
نلاقي احيانا طفلا يساير شيخا مقوس الظهر ، واذا ما سألناه :

— هل هذا جدك ؟

فانه يجيب :

— لا انه اخي .

(1) فهم ، من جهة ، افراد (او مخلفات) من جماعة الاسلاف التي
انقرضت ، كما سيتبين فيما يأتي ، ومن جهة اخرى مقبلون على الحياة
الاخرى ، حياة الالهة .

(2) ترجع هذه الطريقة ، في عد الاجيال ، الى ما يسمى بنظام
القراية التصنيفية فانظر الملحق السادس .

(3) او طبقة الاطفال وطبقة الاخوة وطبقة الالباء وطبقة الاجداد
حسب التطبيق السابق . وتسمى طبقة الاخوة بالنسبة للمتكم .

(4) يتبين ذلك في الشكل الموضوع في الملحق المذكور .

ولكنه يعتبر هذا الاخ كآته (باوو) ، ويتحدث اليه كما يتحدث الناس الى (الباوو) . وحينما يموت هذا الاخ الاكبر يذهب طريقه الى النصب ليبقى ، كما كان من قبل او افضل ، حريصا على رفقته وعونه . ولن يتوجه اليه بالدعاء كجد ولكن كأخ (1) .

وهناك بالفعل عرف يجرى به العمل وقت الدعاء عند النصب في اعياد الحصاد ، فالدعاء لا يوجه الى السلف من اب وجدود . ولكن تقصد به الطبقات المتعاقبة من الاجيال العليا التى تمثل بالاخوة . ان جميع الادعية المتعلقة بمصالح العشيرة يقصد بها اذن الاخوة الابكار .

ان هذين الاخوين الذين يفصل بينهما ثمانون سنة ، وهما ابن الحفيد وجد ابيه ، يوضحان لنا اذن علاقة القرابة التى لا يتركز فيها الوجدان على اساس فيزيائى ظاهر ، وانما يقوم ، شيئا ما ، على العقل . ان حياة الجد الذهنية وحياة الطفل الذهنية تجريان معا فى اطار واحد ، غير ان هذه تصعد ، بينما الاخرى تنزل وتجدو بكل ضياءها ، وهو ضياء الشيوخوخة وضياء اله ، اى ضياء (باوو) ، لتتفر الطريق لهذا الصعود ، فهنا اذن انطلاق ليل وجدانى اساسه غير عضوى . انه البذرة الاولى لعلاقة روحية قائمة خلال حياة الجد بصفته (باوو) وتتأكد ، عند ما تنتهى حياة هذا الجد ، بحالته (باوو) وهكذا نستطيع ، اخيرا ، ان نفهم دور طبيعة الالهة الميلانيزيين ، اى (الباوو) .

لقد استطاع الكانك ، بفضل هؤلاء الالهة الذين لا تحصرهم حدود العالم الحاضر ، ان ينظروا الى الحياة فى دوامها وبقائها . فهى لا تنقطع ابدا . انما هى ايجابية مع البشر وسلبية مع (الباوو) . ويشارك هؤلاء فى هذا وذاك من نمطى الحياة ، انهم السند الدائم للانسان والمجتمع .

ولم يتولد هؤلاء الالهة من تصور اسطورى فأخرى من اسطورة . ولكن من سعى للفهم (2) دفع ككاناكين اليه ما لاحظوه من ان الحياة الفيزيائية تميل الى الزوال بينما الحياة الباطنية لا يزول شبابها ، بل تستمر فى حكمة الشيوخ وما يسديه الالهة من نصح . وبما ان عملية

(1) انظر فى شأن مصاحبة الجد لحفيده (ف 7 ق 3) .

(2) ان الاسطورة وسيلة للادراك ، فهى تحيط بالظاهرة وتعبر عنها ، انظر على الاخص الفصل الاخير .

الاساطير تصدر عن سعى للفهم ، فانها تصبح حينئذ ممكنة . وستسمح ، في يوم من الايام ، بوصف حياة الاله وابداع ميثولوجيا كاملة . ولكن (البابو) الميلانيزي ما يزال بعيدا جدا عن هذه الدرجة (1) .

المُتوفى (2)

نستطع الان ان نفهم الوضع الذى يصير اليه الشيخ (البابو) بعد ان تنتهى حياته ويصبح جثمانا لها .

يحتاج هذا (البابو) ، اول الامر ، الى مكان جديد بالنسبة للمجتمع ومساكن الناس . فقد كان له ، قيد حياته في المجتمع ، جسم صلب هو بمثابة اللباس المجتمعى الذى يلعب به دوره في المجتمع . ثم فقد هذا اللباس المجتمعى فأصبح غير حاضر ولم تعد له وظيفة في المجتمع ، لقد قضى نحبه (3) والمتوفى بهذا المعنى انن ليس ميتا ، ولكن مجردا من

(1) « ان لفظة « اله » لا تدل على مفهوم ذهنى او تصور اسطورى خالص وانما تعبر عن معطى ناتج عن ملاحظة عينية وتجربة وجدانية . ثم تأتى الصياغة الاسطورية ، لتنمق وتبدل ، فقد زالت الجثة ، وتبرز ، في الذاكرة ، شخصية المتوفى ولا يبقى لخصائص الميت الفيزيائية وصفاته القديسة اى حد ، ولا تبقى في نطاق الزمان . لقد اصبح لها ... تدعوه ذريته وتطلب منه ما كان يملكه من قوة وسحر ... وبهذه العملية تتكون الاساطير » .

انظر : M. L., (1953a), p. 178

(2) يبين في هذا القسم ان الميت ، في نظر الكاناك ، انسان تجرد من وظيفته في المجتمع بتجرده من جسده . بيد انه لا يعقل ان يتجرد المرء من وظيفته قبل اتمامها . فاذا مات قبل ذلك ، كالمرأة تموت وهى حامل ، تكفلت الاسطورة بالبلوغ بهاته الوظيفة الى غايتها ، اى ان الناس يعتقدون انه يبقى حيا ، وان كان خفيا عن الانظار ، الى ان يتم وظيفته .

كما تتكفل الاسطورة ايضا بارجاع من توفى الى حظيرة المجتمع ، اذ تجعل مقرهم في الصخور وجذوع الاشجار ، وتسند لهم وظيفة متعالية ، فيصبحون آلهة يتوجه لهم بالدعاء .

(3) يستعمل المؤلف هنا لتوضيح معنى الموت عند الكاناك كلمة *défunctus* اللاتينية التى تعنى ميت (ومنها جاءت الكلمة الفرنسية *Défunt* بنفس المعنى) وهى اسم فاعل من الفعل الذى يعنى انجز وادى وانهى ، وهذا ما يقصده (لينارت) وما تفيده في العربية العبارة التى ترجمنا بها . ففى لغة اللغاة للمعالبي « انه اذا مات الانسان بعد هرم قيل : قضى » وكأنه ادى نفرا في عنقه .

وظيفته . ويبقى عاطلا خلال كل الفترة الانتقالية التي تنقضى بتحلال الجثة: ولهذا المعنى الذى يعطى للمتوفى دور اساسى فى حفظ نظام المجتمع . اذ يجعل للكائنات التي فى حال عجز مجتمعى وضعا موقتا . فعند ما يتبين مثلا ان شخصا احمق ، وانه قد يجر بحمقه المصائب ، لما ينتهكه من (تابو) دون ان يشعر ، يعمل المجتمع لابعاد هذا الفرد الذى لم تبق له قيمة مجتمعية .

ولا يلجأ فى ذلك الى القسر ، وانما يقيم مأتما عظيما يطعم فيه الناس . فالمجتمع يكرم الاحق اذن بجفازة مجتمعية تصبح بعدها افعال هذا الاحق عديمة المفعول ، لانه يصبح ، منذ ذلك الحين ، فى عداد الذين « قضوا نحبتهم » والعاطلين ، ولكنه ليس بهيت .

ثم انه من الشذوذ الذى لا يعقل ان يتجرد المرء من عمله فى المجتمع قبل ان تتم وظيفته الخاصة . ولهذا فعند ما تموت امرأة حامل قبل ان تضع جنينها تتكفل الاسطورة باستمرار حياتها لتستطيع اتمام وظيفتها . فيتحدث فيها اذن بعبارات مؤثرة عن عناية هذه المرأة بطفلها (1) . لان دورها المجتمعى لم ينته ، فهو مستمر فيها وراء القبر . وعند ما يكبر الطفل ويكتشف بنفسه النهار والدنيا ترسله امه الى الاحياء قائلة : آه يابنى ، ستذهب وسأبقى هنا ولن نلتقى ابدا . وتلبسه فى فراعه سوارا ابيض ،

(1) يشير الى اسطورة رئيس (ناو) Naou الذى ماتت زوجته فلم يحملها ، من شدة حبه لها ، الى الاجمة وانما وضعها فى الكوخ الكبير وفارق ، هو وقومه ، قريتهم ، وبنوا قرية بعيدة عن الاولى . فالمرأة عولت هنا كما يعامل الرجل . وولد الم طفل فى قبر امه وكبر ورأى ضوء النهار والدنيا من خلال شقوق الكوخ ، وخرج فعرفه ابوه واراد ان يبقيه . ولكن الطفل لم يستطع مفارقة امه بدون وداع ، فرافقته الرئيس ومعه جده الى القبر ليعلم هل الطفل صادق فى قوله .

انظر هذه الحكاية ايضا فى (ف 4 — ق 4) وكذلك :

M. L., (1932), pp. 206-236

وتنطقه بحبل صغير من زغب الوطاويط ، وتسلمه كنوزا لتكون امانة على صدقه عند ما يجد افراد عشيرته (1) .

وتسحب الام منذ هذه اللحظة التي انتهت فيها وظيفة امومتها ، وتنزوى في الظلام وتصير ميتة حقا .

ان فكرة العطالة المجتمعية فيما يتعلق بالرجل والمرأة والطفل هي التي تقابل ان عند الميلانيزي ما نسميه نحن بالوفاة .

ولكن وضع المتوفى وضع مؤقت ، اذ يجب ان ينصب العاقل ، ان صح هذا القول ، في ظروف جديدة ، واولها ان يوجد له موضع في المكان . ولهذا يقول مسير الحفل :

— ارقصوا رقصة هؤلاء الناس المتعفين الذين يسكنون الصخور وجنوع الاشجار .

وبهذه الصخور وهذه الجنوع التي في الغاب يتم اول تقسيم للمكان، اذ يصير للاحياء مسكن وللمتوفين مسكن . وهو تقسيم تذهب به بعض

(1) يصنع السوار من احدى دورات الصدف الحلزونية . ويكون سوار الرجال من صدف كبيرة نادرة . وتقنية صنعه دقيقة جدا . وهو ارقى زينة عند الكاناك ، رجالا ونساء ، ويلبسونه فوق المرفق ، ويعجبون ببياضه فوق سمرة الذراع .

اما الحبل فيصنع من زغب وطواط كبير Roussette يبلغ بسط جناحيه مترا ، وهو من جملة انواع الوطاويط السبعة بكاليدونيا الجديدة ، وكان مقدسا . ويستخدم الرجال هذه الحبال حزاما وسوارا ، وتصنع النساء منها تنورات انيقة . وترمز عندهم لحضور السلف الاسطوري . انظر (ف 5 ق 4) وكذلك

M. L., (1947), p. 73

(1953a), p. 114-115

ويقصد بالكنوز « السلة المقدسة » « Le Panier Sacré » وليست في الغالب سوى طرد ملفوف في قطعة من حصير . وتحتفظ كل اسرة في « سلة مقدسة » بنقد مصنوع من رؤوس الاصداف وثوب من قشور الشجر وحجر اليشب وزغب الوطاويط واساور الصدف . ويحاط الجميع بقشور واوراق لا تحترق ، لوقاية السلة من الحريق .

وهناك « السلة المقدسة » التي تضم كنوز المعشيرة ويحفظها الرئيس عند ساق العمود المركزي بالكوخ . انظر مثلا

M. L., (1930), pp. 47-48

المجتمعات المتطورة الى ابعد من ذلك . فقد تصل به الى تحديد مناطق ذات رونق وجنات . اما عند الميلانيزيين فهو تقسيم هزيل جدا . اذ توجد تلك الصخور والجفوع في الاجمة القريبة التي تصير بذلك مقدسة (1) . ولكن المتوفى قد يجد في هذا المكان دورا يلعبه ، فقد ينصب في وظيفة جديدة تتعالى على المجتمع .

وعندئذ يقيم الاحياء في هذا المكان انصابهم ، ويأتون لاستشارة (البلوو) . ففى هذا المكان تتم اذن امام انظارنا عملية التآليه .

يسيطر (الباوو) على المجتمع ويسانده ويضمن وجوده . وقد بدا لنا مرتبطا اشد الارتباط بالشيخ والجهة ، ولكنه الان قد اتخذ شبه صورة الهية ، فالمجتمع يتألف من احياء وآلهة ، وهؤلاء واولئك في تبادل دائم (2) .

وتلزمنا هذه النظرة الى (الباوو) باعادة النظر شيئا ما في تعبيرنا الاثنولوجية المتداولة اذ يحلو لنا ان نتحدث عن طقوس الفراق ، ولا ننتبه الا للوجه السلبي من حركة تنتهى مع ذلك بكيفية ايجابية : لان اسم هذه الطقوس يدل على ان القريب فارق طريقة العيش عند الاحياء ، مع انها تشير على الاخص ، الى انه دخل نهائيا الى عالم متعال يركز عليه عالم الناس (3) .

(1) سيعود الى تفصيل هذا الموضوع في القسم الثانى من الفصل التالى .

(2) يتحدث (ليفى برول) طويلا عن استمرار الاموات في الاتصال بالاحياء ، وتأثيرهم فى هؤلاء بالخير او الشر . انظر :
L. B. (1951), pp. 352 et s

(3) Rites de Séparation ، تتضمن الاحتفالات الجنائزية طقوس الفراق ، اى فراق عالم الاحياء ، وتقوم هذه الطقوس على مبدأ التكرار الرمزي ، ومن جملتها حمل الجثة الى مكان بعيد وعزلها في حفرة ، بل يحتاط الناس كذلك لكيلا يحاول الميت العودة بين الاحياء ، ففى بعض قبائل استراليا يفر اهل الشخص عند موته ويتركون امتعتهم ليظن الميت انهم خرجوا الى الصيد فلا يتبعهم الى مقرهم الجديد . وفى مكان آخر تربط الجثة فتشد يداها ورجلاها او تكسر عظام الرجلين ليكلا تخرج الجثة من القبر . وهذه الطقوس نوع من طقوس الانتقال Rites de Passage التي تقام عند انتقال المرء من حالة الى اخرى (ولادة وزواج وموت الخ) وهى من جهة تطهيرية ومن جهة اخرى تكرار رمزي لهذا الانتقال ذاته .

وتشمل طقوس الانتقال بالفعل طقوس الخروج وطقوس الدخول ، فالى جانب طقوس فراق الميت توجد طقوس قبوله فى عالم الاموات .
انظر بالخصوص

A. Van Gennep, « Les Rites de Passage », (1909).

لا فناء في الموت (1)

هل الكائنك لا يعرفون انن ما هي الموت ؟

قد يظهر سؤالنا هذا غير معقول لو اننا طرحناه في البداية اما بعد ان استقصينا البحث في شأن (الباو) فقد اصبح متعينا .
وهو سؤال يتقبله كل من اتفق له ان حادث الميلانيزيين فقد يتأتى ان تسأل احد هؤلاء :

— اين هو فلان ؟

— انه مريض

— مريض حقا ؟

— لا ، جلده فقط

ويعنى بذلك ان هذا الشخص لا يستطيع ان يصنع شيئا لدفع المرض عن جسده هذا الجسد الذى مات . لقد مات هذا الشخص في الواقع ، ولكنه في نظر الميلانيزيين ما يزال (2)، وتبين لنا هذه القصة ان اللغة لا تحتوى على اى لفظ للدلالة بدقة على فعل مات فالانسان لا يموت، وانما تختلف حاله حسب كونه في عافية او في طريق الموت . وهناك لفظان يدلان على هذه الصورة السلبية وهما : mè, pei فأولهما يفيد معنى مريض كما يفيد معنى مرت اذ لا وجود للفظ كلى يدل على المرض ، وانما لكل مرض اسم خاص ، وثانيهما يعنى هامدا او مغمى عليه ، كما يقال عن العضو اليابس وعن النار الخاملة انها mé ، وينبغى ان نضيف بأن

(1) لا يوجد عند الكائنك اسم كلى يدل على الموت ، فالانسان ، بهوته انما ينسلخ من جسده . وليس في الموت فناء ، وانما انتقال من حالة ايجابية الى حالة سلبية . ولهذا لا يخشى المكانكى الانتحار .

(2) يقصد المؤلف انه بعد ان يصل الكائنكى الى تمييز الانسان الميت وعزله عن المجموع الذى كان يتوجه اليه بالدعاء من مسكن وارض الخ يصبح قادرا على الفصل بين المعنيين اللذين يتضمنهما (الباو) ، معنى الجثة ومعنى الاله . ففي شمال الجزيرة ، حيث التأثير الاجنبى بارز ، تفرق قبيلة (النينما) Nénemas بين الشخص والجثة . فتعتبر الجثة غلافنا صلبا وتدل عليه بنفس اللفظ الذى تسمى به قشر الحيوانات وزجاج القنساتى الخ . فالمرض لم يتسلط اذن على شخص الانسان وانما على غلافه . انظر الفصل التالى وعلى الاخص (ق 3 و 4) وكذلك

M.L., (1953)α, pp. 179-180

me ليست من كلمات لغات ميلانيزيا الجنوبية . فهي مورفيم جليل القدر وقديم جدا ، ويتخطى حدود ميلانيزيا (1) فهل هو الذى بقى عندنا فى لعبة الشطرنج حينما نقول échec et mat (الشاه مات (2) دون ان يعنى ذلك بالضبط انه قد مات ، ولكن اصبح كالعدم ؟

فيلزم انن . للدلالة حقا على حالة الموت استعمال ظروف تفيد الكمال النهائى للحالة التى يوجد فيها الميت . وهذا ما نلمسه عند ما يتحدث الاهلى بلغة (البيدجين انجليش) Pidgin English التى تستعمل فى اوقيانيا وهى (البيشلامار) (3) . ففى هذا اللسان الفاظ غريبة تعنى الموت والقتل . الخ ..

ولكن الاهلى يجهل مضمونها ، فيحتاج الى تأكيد فكرته وتدقيقها ويقول :

— لقد مات انتهى حقا . he die finish true

وتخاصمت طفلتان فى جزر الهيريد الجديدة ، واعبى الجدل احدهما فهددت الاخرى قائلة :

Me Kill you dead ، انا اقتلك اميتك . مبينة بذلك انه يجب ان تضاف الى فكرة القتل فكرة الموت .

(1) جاءت الى كاليدونيا الجديدة من اللغات الاندونيسية ، انظر :

M. L., (1948), p. 123

(2) يظهر ان mat جاءت من « مات » العربية ، اما القواميس الفرنسية فتعتبر انها فارسية .

(3) Pidgin محرف من business أى التجارة والمعاملات English اللغة الانجليزية) والمعنى ، انجليزية المعاملات او التجارة. وتتركب من انجليزية مبسطة ومحرفة فى النطق مع مفردات من لغات مختلفة ، ويستخدمها الاوروبيون فى الحديث مع الاهليين ، او الاهليون ذوو اللهجات المختلفة . وتوجد (بيد جينات) مختلفة ترجع الى ثلاثة اصناف ، صنف يستعمل فى افريقيا ، وثان فى الصين ، والثالث (البيشلامار) beach-la-mar او Bichelamar ويستعمل فى ميلانيزيا واستراليا وغيرهما من مناطق المحيط الهادى ولا يعرف بالضبط اصل هذا الاسم ، ويظهر انه جاء من العبارة البرتغالية bicho de mar التى تدل على حلزون البحر الذى يصطاد فى هذه المناطق . ويتألف (البيشلامار) من الفاظ انجليزية واسبانية وفرنسية واهلية ، وله اليوم قاموس وادب . انظر مثلا :

A. Martinet. (1958), pp 604-607

وهكذا نرى انه لا توجد عندهم فكرة الموت . فالناس في ميلانيزيا لا يموتون وانما ، اذا ما استعملنا عبارة صادقة اشد الصدق يستعملها عموم الناس عندنا وتلتقى مع التفكير الميلانيزي ، هم يقضون نحبهم .
on defunte

لا يوجد في فكرة الموت اى معنى للتلاشى . فالكاناكي لا يخلط بين الموت والفناء . وقد نجد عنده فكرة قريبة من معنى الفناء ، وذلك في كلمة Séri التى تدل على حال الانسان المسحور او الملعون ، والانسان الذى تظلى عنه اسلافه (الباوو) ، والانسان الضال ، واللامجتمعى ، اذ يحس انه لا وجود له ويعانى انهيارا حقيقيا . فالفناء بالنسبة اليه هو ، على اكبر تقدير ، النفى المجتمعى ، ولا يدخل الفناء اطلاقا في فكرة الموت عند الكاناك .

تبدو الموت اذن كحالة سلبية في الحياة وشكل آخر من الوجود ولهذا لا يخشى الكاناكى ، اذا اصبحت الظروف النفسية للحياة قاسية جدا ، ان يبحث في وجود آخر من ظروف افضل لحيوية نفسه .

الانتحار الانتقامى والخلاص (1)

يلعب الانتحار دورا عظيما في المجتمع ، ولا يعتبر ابدا ، قفزة الى المجهول وانما هو بحث عن وجود متعال عن هذا العالم ومتحرر ، اذن ، من قيوده . وربما كان من العسير ان نتصور هذا العالم ، غير انه من الضروري ان نطلع على بعض الامثلة الموضحة ليتبين لنا امر هبذا الجانب غير المعهود من جوانب الانتحار .

يذكر الاثنولوجى (مالىنوفسكى) قصة امرأة شابة كانت احدى زوجات رجل من جزر (تروبرياندا) (2) فقد فوجئت هذه المرأة وهى مع

(1) لا يعنى الانتحار ، عند الكاناك ، الانتقال الى المجهول ، ولكن الى عالم متعال يصبحون فيه قادرين على الانتقام ممن اساء اليهم بعد ان عجزوا عنه . فالانتحار اذن يوضح لنا ما يعتقدونه من دوام الحياة من حالة الحى المتجسد وحالة الحى المتعالى ، فلا تعارض بين عالم الاحياء وعالم الاموات ، ويشهد لذلك ايضا ان الاستعمار قد اتاح للكاناكى وسيلة للانتقام من عدوه دون ان يلجأ الى الانتحار ، اذ يكفي ان ينتقل الى المركز الاوروبى ليشتغل ويشى بعدوه الى الحاكم الابيض .

(2) انظر ، في شان (مالىنوفسكى) وجزر تروبرياندا ، المدخل (ق

. (1 - 3)

خليلها وغيرها جميع قرابة زوجها . فلبست اجمل زينتها وتحلت بأنفس حليها ، ثم تسلقت شجرة النارجيل الكبرى بساحة القرية ، واوصت عجوزا بابنتها الصغيرة الجالسة الى جذع الشجرة ، ثم ارتمت امام الجميع من اعلى الشجرة *

فهل ذلك من الجساره على اعدام الذات ، اى نوع من الهاراكيرى (1)؟ ولكن الناس لا يتزينون من اجل تلقى العقاب .

ففى نفس الجزيرة امراة يقول عنها المؤلف انها « ظريفة فاضلة ومجدة فى العمل » وقد اتهمها زوجها الغيور وغيرها ، فتزينت هى ايضا بحليها وتسلقت شجرة نارجيل وهتفت بزوجها قائلة :

— انظر الى . لقد عيرتنى فساقتل نفسى .

وسارع الرجل لمنعها ، ولكنه ما وصل الى جذع الشجرة الا والمرأة قد القت نفسها الى الارض وماتت فورا .

ونجد فى مكان آخر امراة سبها وضربها زوجها عند ما عاتبته على عدم وفائه فتجرعت ، دون ان تتردد ، مرارة سمك سام جدا . وماتت بسرعة صاعقة . وهذا الانتحار لا يسترعى الانتظار كما فى الحالتين السالفتين . ولكن تدل هذه لنهايات على وجود يأس من الحياة ؟ (2) .

ويوجد فى منطقة تبعد عن هذا المكان بألفى كيلومتر الى الجنوب ، اى فى كاليننيا الجديدة ، مأسى مماثلة . فالاساطير فيها مليئة بحكايات عن زوجات انتحرن بعد ان فتن مرارة الاهانة والخيانة ، الا ان شجر النارجيل

Malinowski, «La vie sexuelle des Mélanésien» page 126 *

(2) Hara Kiri اسم يابانى يطلق على طريقة خاصة فى الانتحار وهى شق البطن عرضا ، ويستعمل اليابانيون ، بدل هذا الاسم الذى يعدونه مبتذلا ، الكلمة المرادفة له : (سيوكو) Seppuku والانتحار عندهم اما الزامى بعد الحكم بالاعدام (وكان الى سنة 1868 مقصورا على الساموراي اى طبقة المحاربين) ، واما ارادى بسبب اليأس او ليثا المرء لشرفه او ليتبع فى الموت رئيسا محبوبا وما يزال هذا النوع موجودا .

(2) يرى (مالىنوفسكى) ان الانتحار يرجع الى موقف سكولوجى معقد تدخل فيه الرغبة فى عقاب الذات وفى الانتقام ، واسترجاع الحظوة والتخلص من الم نفسانى . انظر

Malinowski, (1968), pp. 68-69

الذى ينذر وجوده فى هذه الجزيرة لا يكاد يلعب هنا اى دور . فالفاس فى كاليدونيا الجديدة بدل ان يرتموا من اعلى جذوع الشجر فى الفضاء يشنقون انفسهم على العمود المألوف (1) . وعلى الرغم من ان لديهم انواعا كثيرة من الحبال فانهم لا يستعملون ابدا فى الشنق سوى (البالاسور) الملبد اى هذا الثوب المصنوع من قشور الشجر (2) .

فقد علمت مثلا زوجة من اهل Lerexou ان زوجها قد اقتسم حلوى اثناء حفل كبير مع صديقة استضافته ، ويقول عنها القاصون :

« اخنت ثوب القشور ومزقته وجعلت منه عصاية شديتها بخشبة ، وادخلت رأسها فى انشوطة عقدتها وسط العصاية ، وجعلت رجلها فى عروة تقع فى الطرف الاخر ، ثم جذبت نفسها برجلها فبقيت تدور مخرقة »
وهذه زوجة اخرى خانها زوجها هى كذلك فتمرغت فى المسحوق الاسود الذى يعفر به المحاربون اجسامهم (3) ، وبعد ان اخنت هكذا زينة الرجولة ، دست رأسها فى الربة التى عقدتها من (البالاسور) ، وبقيت تدور فى الهواء بينما طفلها يبكى من الجوع وقد عقدت الفصاة حلقه وفقد صوته .

فهل هذه اساطير ام حكايات ؟ انها فى الحقيقة شرائط قدت من حياة الكاناك . فهذه امرأة شابة شنقت نفسها منذ بضع سنوات ، ورايت شيئا كاناكيا يقترب من الزوج الواجم امام جثة زوجته ويقول له :

(1) « لم اسجل الاحالة واحدة من الانتحار بالشنق فى شجر النارجيل » (لينارت) ويقصد بالعمود العمود المركزى فى الكوخ الكبير ، هذا العمود الذى يحيا فيه الاسلاف بعد موتهم . انظر ما سيأتى فى (ف 8 ق 2) وكذلك M. L., (1953) p 83

(2) فالمنتحر يجعل نفسه بذلك فى حماية مالكي حياته . فهذا الثوب يمثل المادة التى تذهب وتجىء فى النبات والعشائر . لانه يتبادل اثناء عقود الزواج ويرمز لانتقال الحياه بين العشائر .

(*) Documents Néo-Calédoniens, p. 199

(سيعود لنكر هذه القصة ف 10 ق 4)

(3) يصنع من نوع من الفطر يسمى (بارو) baru انظر M. L., (1953a), p. 83

— ويحك لقد اردت ان تخفى سلوكك الطائش ، ففضحتك الان وفاة زوجتك . فماذا انت صانع منذ الآن ؟ لماذا اسأت الى زوجتك ؟

وقد عرفت من هذا المنظر المؤلم السبب الذى يجعل نساء شبابات يقدمن على هذه الانتحارات المحيرة بعد ان يلبسن انفس حليهن : ان الزوجة المهانة تتحرر لتنتقل الى حياة غير جسمانية تصبح لها فيها القدرة على كلية الحضور (1) وانواع اخرى من سهولة التصرف . انها تلقى بنفسها وهى واثقة من وجود عالم اخرى تتحرر فيه من القيود الارضية لتتمكن من مضايقة زوجها ومتابعته بخيائنه وادامة السرعب فى نفسه . لقد قتلت نفسها لتصبح مثل (ارينى) Erinnye (2) . ولا يخلو ذلك من قسوة ومكر .

ولا يلجأ الرجال الى مثل هذه الانتقامات المفجعة ، فهم مؤمنون بقوتهم التى تتيح لهم ان يتخذوا اجراءات هى اهن عليهم وابلغ ايلاما لزوجاتهم .

وقد اخذت موى الى بيتى ذات يوم احد هؤلاء الرجال بعد ان كاد يقتل زوجته ضربا . فلما دخل عدل عن رايه وقال لى :
— دعنى ارجع ، فما زلت لم انته من ضربها .

ولكنهم يلجأون عند الحاجة الى الانتحار ، فهذا واحد منهم يدعى (اساك) Isaka كان حديث عهد بالمسيحية ، ولم يكن راضيا عن تمادى زوجته فى حياة الدعارة ، فلما اصرت على غيها اخذ موسى ووقف امامها وحز نحره .

(1) ubiquité اى القدرة على الوجود فى كل مكان او مكانين فى آن واحد . وقرائف كلمة Omni présent التى تعنى كلية الحضور الالهى ، ويُقول علماء الكلام « انه فى كل مكان بعلمه » .

(2) اسم ربات الانتقام فى الاساطير اليونانية ، ويسكن ظلمات الجحيم ، ويمثلن قوانين الاخلاق ويعاقبن من يخالفها . ويصورن فى شكل مسوخ بنظرات مهددة واجنحة كبيرة منشورة وارجل من قلز . ويحملن سياطا ومشاعل وافاعى ملتوية مع شعورهن .

وقد تأكد عندي ، من الرعب الذي عاشت فيه الارملة منذ ذلك الحين والرهبة التي ملأت قلوب الناس في القرية واقاويل الشيوخ نفسها ، ان الامر ليس امر يأس فحسب ، ولكنه ذو تشعب عجيب ، فهذا الشخص المنكود الحظ ، وهو الذي تمنعه مسيحيته من ان يستعمل القسوة وان كان لا يعرف اكثر من ذلك عن متطلبات عقيدته الجديدة ، قد حاول ان يوفق بين الامور بانتقاله الى العالم الآخر (1) .

يلجأ الرجال الى هذا العالم الخفى اذا ما ارادوا ان يتجنبوا مواقف الخزي ، ويتغلبوا بأيسر وسيلة على الساخرين . ولهذا عند ما اقدم احد الرؤساء في غينيا الجديدة على مغامرة خرقاء اصبح بسببها ضحكة للجميع لم يتردد في تجرع مائة الخروج الصينى Croton هذه المائة التي يستعملها الكاناكى لتخدير السمك (2) . ومن حسن حظه ان اغائه صديق له بمقعى شاف ، وبعد هذا الانذار القوي بتسليط انتقام متعال على رؤوس القادمين استطاع الرئيس ان يرجع مكرما الى مكانته بين الاحياء .

فهل جاء صديقه في الوقت المناسب بفعل الصدفة ؟ لا مناص من هذا السؤال لان الناس في الواقع يركنون الى الرخص Casuistique وقد عرفت في كاليدونيا الجديدة رئيسا شابا عجز عن استمالة قلب احدى الحسنات فشنق نفسه ببلاصور متعفن انقطع فوراً ثم تجرع سما ، ولكن احد اخوانه كان حاضرا ايضا فسقاه ترياقا .

وسمعت هذا الرئيس بعد ذلك يقول للفتاه :

— لقد قتلت نفسى من اجلك .

فاجابته بازدياء :

— ولماذا لم تمت

(1) فهو يجهل ان المسيحية تحرم الانتحار .

(2) يذكر المؤلف في قاموسه ان اسم Aru يطلق عند الكاناك على هذا الخروج الذى تستعمل مائته لاغراض اجرامية ، كما يطلق على فرييون Euphorbe تستخدم مائته كمخدر . ويسمى به الكاناك الماء ليخدروا السمك ويجمعوه ، ويسمى فى المستعمرات بالدينفاميست الكاناكى .

ان الرجال ، وهم اقل عفوية وشدة في الامور من النساء ، قد واربوا
اذن في امر الانتحار فجردوه من طابعه المفجع ، واستعملوه لاغراض
ميلودرامية .

لقد هجر اولئك الابطال الحياة بسهولة تحير الالباب ، دون ان
يحبسهم ما كانوا ينعمون به من متع مادية . اذ كانت تقودهم دواعى منبثقة
من قلوبهم . فحيويتهم صادرة من سلامة وجدانهم ، هذه السلامة التى
ترتكز فيما تبين لنا على الاستقامة والكرامة المجتمعيتين (1) ، لا على
قوتهم ونشاطهم . فما ان يحدث ما يقوض هذه الاستقامة او يخل بماء
الوجه الا وتفقد الحياة قيمتها على وجه الارض .

ان الانتحار بالنسبة اليهم طريقة للانتقال من حالة الحى الى حالة
(الباو) ، هذه الحالة المحجوبة والمتحررة من الجسد والتى يمكنهم فيها ،
بعد تخلصهم من قوانين هذا العالم ، ان يزدوا قوتهم اضعافا مضاعفة ،
وان يستعيدوا كرامتهم بشفاء غليلهم من الانتقام .

لقد ارادوا ان يجدوا فى الموت وسيلة ليدوموا فى كينونتهم ، وليؤكدوا
هذه الكينونة تأكيدا اشد نجوعا مما كانوا يستطيعونه فى ظروف هذا العالم ،
وليعيدوا اليها ، لا مكانها ، ولكن دورها فى هذا المجتمع بعد ان لم يعد
لها فيه اى دور . وهو دور رهيب لانه فى مستوى يقف المجتمع عاجزا امامه .

ولا يمكن ان نجد تصويرا اوضح من هذا لدوام الوجود كما يراه
الكاناكى . ولو كان الاحتجاب عن البصر يطابق عنده نوعا من الفناء لما
ارتضى فيه ليقوى نفسيته الخائرة ويعزز عمله . ان للوجود بالنسبة اليه
وجهين : وجهها ظاهرا ووجهها خفيا (2) . وهما وجهان لا يطابقان ما
اعتدنا ان نسميه نحن حالة الحى وحالة الميت . ولكن ، حالة المتجسد
وحالة الحى المتعالى ان صح القول . وهما حالتان تشاركان فى واقع واحد

(1) كان الكاليدونيات يضحكن لمحاولات بحارة (كوك) Cook
ويتمنعن فى نفس الوقت . ولم يستطع احد منهم ان يزعم فيما يظهر انه
فاز برضى احدى الكاليدونات انظر ما سيأتى (ف12ق3) وكذلك مثلا :
(2) انظر ايضا (ف4 ق3) .
M. L., (1953)α, p. 205

ولا تتعارضان (1) . وكبرهان عكسي (2) على هذه الملاحظات يمكن ان نلاحظ اليوم في مستوى آخر تحولا من وجود الى آخر دون لجوء الى الطرائق البطولية التي تلقى بالمرء الى عالم متعال . فان اعتبرنا ان قرار المنتحر ناتج من عجزه المجتمعي وجدنا في ظاهرة الاستعمار المجتمعية حالة موازية لذلك . فالاستعمار يتيح في الواقع من السبل ما يصبح معه من العبث هذا الفرار المفجع الى الموت ، اذ يكفي المرء ان ينتقل الى مجتمع البيض . لان هذا المجتمع بالنسبة للكاناكي يشارك في خفايا الحياة الاخرية فيما وراء البحر . انه يمثل عالما آخر ، وفي اللجوء اليه قطع للاطfab التي تربطه بالحياة القبلية . فاذا صارت الامور على غير ما يرام فر الاهلى الى المركز الاوروبى وعرض نفسه للخدمة . وهناك يفلت من قانون القبيلة . بل انه يستطيع في الوقت المناسب ان ينبئ رئيس البيض بأسرار عشيرته ، او يشى بأعدائه وان يشفى بالاغتياب تعطشه الى الانتقام . فالابيض ، بقراراته واحكامه ، قد يصبح دون ان يشعر وسيلة لانجاز هذا الانتقام . ويتأثر الكاناكى كذلك بحياته الجديدة تأثرا يغير كينونته . فاذا رجع الى القرية لم يبق متكيفا مع الاعراف القديمة . لانه لم يبق كما كان . وسيبدو لاهل قريته غريبا نوعا ما . ويصير في نظر الجميع مشاركا في حياة هؤلاء البيض الذين فضل العيش بجانبهم . ولا يبقى له نصيب في حياة الجماعة .

ولا نقصد مماثلة هذين النمطين من الوجود الارضى بنمطى الحياة اللذين يشكل الانتحار صلة بينهما . وهما الحياة الجسدية والحياة المتعالية، فلا علاقة بين النمطين الاولين والثانيين . ولكننا لاحظنا توازنا بينهما فكان لا بد من ذكره .

لقد هيا الاستعمار للاهلى وسيلة تتيح له . دون ان يقتل نفسه ، ان ينتقم انتقاما متعاليا نوعا ما على القبيلة .

(1) انظر ما سيقوله عن التعارض في الخلاصة .

(2) Contre épreuve اسم اطلقه كلود برنارد C. Bernard على الطريقة التي يتحقق فيها من نتيجة برهان بواسطة برهان معاكس . « اذ لا يكفي في البرهان على ان طرفا معينا هو سبب ظاهرة ما ان نبرهن على ان هذا الطرف يسبق او يصحب دائما الظاهرة المذكورة ، بل يجب ان نثبت انه اذا زال هذا الطرف لم تبد الظاهرة » . وجدول الغياب في جداول (بيكن) الاستقرائية هو البرهان العكسي على جدول الحضور .

ولكن الاستعمار ذاته قد سبب إصدمته تفكك المجتمع . فعرف المجتمع الاهلى ما جهله دائما من قبل ، الا وهو خور العزيمة . لقد صودم اهل كاليدونيا الجديدة فيما مضى باقامة سجن الاشغال الشاقة في جزيرتهم ثم تراجعوا فيما بعد امام غارات القطعان التى يملكها مريو الماشية (1) . وتبعوا فى اغوار شعابهم ينتظرون الموت . فهل سيكتشفون الانتحار الناتج عن البؤس ؟

ضرب احد الاوروبيين لبعض الاهليين اجلا ليجلوا عن قريرتهم التى هى مسقط راسهم . وكانت دائما ارضهم قبل ان تعطى لهذا الاوروبى . ثم ذهب صباح يوم ، بعد ان توعد واوعد ، ليرى هل بارح المكان هؤلاء السكان المطرودون . فوجد الاكواخ فارغة ، ولكن ، ويا للامر الشنيع ، كانت جثة الشيخ سيد القبيلة معلقة بحبل فى عمود مسكن الرئيس (2) وهى تدور .

فاضطر الاوروبى الى دفنه فى ارضه ، ويقول الاهليون :
— انه ما يزال فيها .

لقد بقى الجد فى ارضه . فهل سيصب نغمته على الابيض الفاصب ؟ فى انتظار هذا الحدث الذى قد يحيى الاعتقاد القديم يبدو من المؤكد انه ليس لوجود الجد الذى ترك فى ارضه من القوة ما لوجود المنتحرين الناقمين . فما هو الا رصيد . ولكنه بهذه الصفة ذاتها يؤكد لنا قوة وواقعية التصور الكاناكى ، هذا التصور الذى ليس فيه تعارض بين عالم الاحياء وعالم المتوفين .

(1) ادخل المستعمرون الماشية (انظر ما سبق ق 3) فحطمت مجارى المياه وفتكت بالمزروعات . ويبست التربة وتفتت بعد ان لم يعد عشب يحميها من الامطار الطوفانية . وتراجع الكاناكى امام قطعان البقر التى تحميها قوة البيض ، فانتقل من غرب الجزيرة الى شرقها . وقد نصح حاكم احد رؤساء الكاناك ان يحيط ارضه بسياج فاجابه « عند ما يذهب قلقاسى لياكل الابقار اضع الحواجز » وانطلقت بسبب ذلك ثورة 1878 ، وبعد ان اخمدت شنت شمل الثائرين ونفوا الى جزيرة الصنوبر . بل ان اغلب ثورات الكاناك كانت من اجل ذلك . انظر مثلا :

M. L., (1953a), pp. 17, 214

(2) هو الكوخ الكبير ومسكن الرجال . انظر مثلا (ف 8 ق 2) .

العودة الى الحياة

من المهم هنا ان نعرف عدم التعارض المذكور ، فهو يفسر لنا لماذا لا يختلف سلوك الكاناك مع الاحياء عن سلوكهم مع نوى الوجود المتعالى. ان للكاناكي ادوية للمرض (1) ، ولديه طرق يصطنعها للنجاة من الموت، ويستطيع عند المناسبة ان يتحكم في الموت . ويكفيها لتأكد من ذلك ان نصفى الى ما تحكيه اساطير لا تحصي عن عودة اموات الى الحياة . فما قتل احد ظلما وعدوانا او اصببت اسرة بضراء الا وتدخلت العممة صاحبة الاسرار (2) . غالاساطير تقول عنها :

انها تذهب وتعري القليل ، وتنفخ في فمه واذنيه ، وتنث من فمها بأعشاب سحرية وتلقمه نباتات طبية ثم تسأله :

— هل تحس انك قوى ؟

— نعم

— كل من هذه اليامة

— فيأكل القليل ويبقى

— مص قصبة السكر هذه ، واجلس على هذه الحجرة .

وهكذا تعود الحياة تدريجيا الى القليل (3) .

هذه اساطير العودة الى الحياة ... بقدر ما تعنى هذه العودة الرجوع من فناء الموت . غير ان قتلى الكاناك لم يكونوا في هذا الفناء . واذا ما كانت حالات الانبعاثات كثيرة فلانه لا يموت احد بالمعنى الذى نقصده .

(1) لعدد من قشور الاشجار التى تذكرها التقاليد خواص علاجية ولكن عددا منها كذلك يظهر بدون فائدة . p. 84 (1937)

(2) تتزوج عممة امرىء خاله فيصبح لها وضع خاص ، وترتفع الحشمة بينها وبين ابن اخيها . انظر (ف 10 ق 2) .

(3) تطعمه اذن نباتين : يامة ، وهى مادة رجولية ، وقصب سكر ، وهو نبات نسوى عند الكاناك . وما من قصة انتحار او قتل الا وتنتهى بالعودة الى الحياة ، لان اهل الارض الكبرى يحبون مثل غيرهم ان تتم حكايات الظلم بخير . انظر (ف 4 ق 4 و ف 5 ق 2) وكذلك :

M. L. (1953a), pp. 72-73 M. L., (1932), pp. 180, 253, 358-363

خلاصة

نحن هنا في الواقع الاسطوري . ولكن ، هل كنا في غير هذا الواقع منذ اللحظة التي اردنا فيها ان ندرك معنى لفظتى (كامو) و (باوو) ؟

ونستطيع من خلال هذا الواقع الاسطوري ، ومن خلاله وحده ، ان نفهم السر في انه لا توجد عند الكانك فكرة الموت بمعنى تلاشى الكائن ، هذا التلاشى الذى تقوم عليه الفكرة المتعارفة عندنا . ومن خلال هذا الواقع الاسطوري كذلك ، ومن خلاله وحده ، نستطيع ان نتخلى عن هذه التقابلات التى يقوم عليها ذهننا ، من حياة وموت ومتحرك وغير متحرك ونعم ولا . فهذه التقابلات تمنع الاثنولوجى في الغالب من النفوذ الى فكر الناس الذين يدرسهم (1) .

ولكن انعدام مفهوم الموت عند الميلاييزى يكشف لنا عن ثلاثة معطيات مهمة في ميدان ذهنيته :

اولها : ان ليس عنده تعارض بين الميت والحى ، وبالتالى بين المتحرك والجامد . فلا تناقض في الطبيعة . وكل ما هناك تباين Contrastc ولهذا كان فكرهم يحس بالاضداد ولا يحس بمبدأ التناقض (2) . فيجب ان نتقبل ذلك .

وثانيها : انه اذا لم يكن هناك حقا لا تلاش ولا موت ولا متحرك ولا جامد فلا يمكن ان يوجد اى تصميم على في عالم الجماد . فليست الحجرة عند ما ترمى هى التى تحدث رضا . لان التصميم العلى دائما حى . وبهذا تتبين لنا التداخلات العجيبة ، سواء منها السحرية او الاسطورية (3) .

(1) انظر ما سبق في المقدمة عن اختلاف المفاهيم حسب المجتمعات.

(2) ارجع الى المدخل (ق 4 ج 5) في تشبث (لينارت) بنظرية (ليفى برول) الاولى ، وهى قبول الذهنية البدائية للتناقض .

(3) اهتم (ليفى برول) بدراسة العلية عند البدائيين الذين يهتمون العلل الثانوية ، لصالح العلل الغيبية Mystiques وهو يتحدث عن « المشاركات الغيبية » حيث يقول المؤلف « التداخلات السحرية او الاسطورية » انظر ما سيأتى (ف 9 ق 7) والمدخل (ف 3 - د 2) وكذلك : L. B., (1960), pp. 17-18

وثالثها : وهو الاخير ، ان الميلانيزى يرى دواما حيث نرى نحن اتصالا للحياة او انفصاما . فليس هناك تدرج ممكن ، ولا نهاية ولا موت ، ولا ماضى ولا مستقبل ان الكاناكى لا يخرج ابدا من الحاضر ، ويدمج فى الحاضر كل الاشكال الاسطورية لحياته (1) .

ان الموت اذن ، وهى ، وجه من وجوه الحياة ، تشارك فى الاله ، اى فى الكامو وفى (الباوو) .

وقد جردنا هذا وذاك الى ميدان هو دون ميدان الالهةالذين تعودناهم ، ودون التناقضات التى ترسم حدود مفاهيمنا ، ميدان نحس فيه بكل صلابة فكرنا وعجزه عن تجاوز التناقضات التى تعترضنا ، وعن قبول الاستنجاد بلغة الاساطير التى نستطيع ان ننفذ بها الى التفكير الميلانيزى . ان الواقع الاسطورى ما يزال بالنسبة الينا اشد الموضوعات عسرا على فهمنا (2) .

(1) سيوضح المؤلف هذه الفكرة ، فى (ف 6 ق 5 و ف 12 ق 4)

(2) انظر ما سبق فى المقدمة .

الفصل الرابع

مقارنة اسطورية وتطبيق ثقافي (1)

قد كشفت لنا دراستنا للفظـة (باوو) عن مفهوم كائن يشبه وجوده وجود الانسان وهو في اضعف نشاطه مثل الشيخ ، او بدون حياة كالجثة ، او اسـمى من المجتمع وغريب عنه مثل البحارة الاولين .

ويقابل هذا التصور الذى لا تميز فيه تصور ذائع فى اكبر جزء من ميلانيزيا وفى العالم كله : وهو اعتبار الجثة ظرفا او اهـابا على غرار الجلد الذى تنسلخ عنه الحيوانات ، اما السلف المؤهلون ففى حادس (2) . ويرجع هذان التصوران الى ثقافتين مختلفتين . الا ان الحفلات الدينية عند الميلانيزيين متجانسة تجانسا تبدو معه هذه الفروق وكأنها قد امحت (3) . فلا بد لنا ان من تجاوز الملاحظة الخارجية اذا اردنا ان نتبين هذه الفروق ونستخلصها .

(1) يدور هذا الفصل على بيان انه يوجد عند الكانك ، الى جانب عبادة الاسلاف المتقدم ذكرها فى الفصل الثالث ، عبادة الجبل (او المسكن او الطبيعة) وان هاتين العبادتين راجعتان الى طبقتين ثقافيتين مختلفتين ، وتدل المقارنة بين الاساطير على ان الثانية اقدم .

(2) Hadès فى الاساطير اليونانية اسم اله الموتى ثم اسم مقرهم وقد ناب هذه الالهة فى نصيبه بعد انتصار الالهة على (التيان) Titans مملكة الاموات . ويلبس خوذة سحرية تخفيه عن الانتظار ، وهى رمز الموت .

(3) سبق (ف 3 ق 6) ان التفريق بين الجثة والاله يلاحظ فى شمال الجزيرة الذى يوجد به تأثير اجنبى .

ونحن نجد في جميع اطراف ميلانيزيا عبادة الاسلاف . ففى كاليدونيا الجديدة تشتت عظام الاموات وتصفف جماجمهم بعناية في ركن بعيد المنال (1) ، ولا يسمح الا لرجل واحد يحمل في حزامه « ربيع السلوان » بتحريك هذه الجماجم دون ان يلمسها ، وذلك بأن يضع بينها وبين يده قشرة شجر . وبينما هو يقوم بعمله ينفخ الرجال في محارات ليعلّموا الالهة بأن اوعيتهم القديمة لم تهمل (2) . وفي جزر الهيريد الجديدة يصنع من التراب على شكل الجمجمة وجه الميت ثم يصبغ . او تؤخذ الجمجمة وترخف وتوضع على ما يشل الجسد (3) مع جميع شارات ثروة المتوفى التي تتناسب مع ما سيفاله من مرتبة عليا في العالم الاخرى . اما في

(1) كان الاهليون في جنوب كاليدونيا يضعون جثث الاموات على الهضاب الى ان تيبس . وبعد دخول الخنزير والكلب الى جزيرتهم صاروا يرفعون الجثث فوق غصون الاشجار . اما في الشمال فيدفنون الميت جاثيا ورأسه خارج القبر الى ان يمكنهم اخذ الجمجمة .

وتشتت عظام الميت في المأتم الثالث الذي يعلن نهاية الحداد . ارجع الى (ف 3 ق 3) وقد ذكرنا السر في الاحتفاظ بالجمجمة وحدها (ف 2 ق 3) . وتوجد معابد الجماجم عند الميلانيزيين و (البابو) على وجه العموم .

وان اقدم شاهد على الاهتمامات التي تتجاوز نطاق الحياة الحاضرة يوجد فيما تم اكتشافه بكهف (شوكوتيين Chou-Kou-tien في الصين من جماجم وعظام الفك الاسفل . وترجع الى عهد (انسان الصين sinthrope الذي هو اقدم من انسان النياندرتال وعاش قبل الميلاد بها يزيد على 250000 سنة . ولا تكاد تزيد عظام الاموات المحفوظة عند الاوروبيين على الجماجم . ويشير المسعودي في كتابه اخبار الزمان الى عبادة الجماجم . انظر M. Mauss. (1967), p. 252 M. L., (1953)a, p. 38

(2) يأخذ الكانك محارة بحرية كبيرة Conque ويقطعون رأسها لينفخوا فيها . ولها صوت خاص . ويستخدمونها كلما ارادوا نداء الالهة . فاذا دعى هؤلاء الى الحرب مثلا حققوا النصر ، كما يشار بصوتها الى عدة اوقات مهمة تقام فيها الطقوس الزراعية . انظر

M. L., (1935) ; (1932, p. 487.

(3) انظر في شأن هذه التقنية بغينيا الجديدة .

M. L., (1947), pp. 27-28

(بوكا) من جزر (سالومون) (1) فيحرق الميت وتحمل زوجته عظامه الى مكان لا يعرفه احد . ونحن نعرف ان الالباء الطاعنين في السن باحدى قبائل غينيا الجديدة يوكلون . بل ويعدون من برور ابنائهم بهم ان يأكلوهم (2) .

ان حفظ الجمجمة بعد تجفيف الجثة تجفيفا طويلا او التعجيل بتلاشي هذه الجثة عن طريق الاحراق او الاكل ، كلها طرائق تشهد على اختلافها بالحرص على اباداة الجثة وربط علاقة افضل بالجد في حياته الجديدة ، حياة الالهية

وتوجد تقاليد اخرى اقل استرعاء للنظر ، ولكنها لا تتفق مع هذه التقاليد المتعلقة بعبادة الاسلاف . ففي شمال ميلانيزيا يختلط الشعبان الذي اتت به الاساطير الاندونيسية بالشعبان الطوطمي (3) . وقد اعتقد الاثنولوجيون الانجليزيون بدون تردد ان الشعبان اله ميلانيزيا . اما في الجنوب بكاليدونيا الجديدة فما تزال عبادة الجبال او الطبيعة (4) قائمة الى جانب عبادة الاسلاف الشائعة ، بل يحكى في هوايلو Houailou بهذه الجزيرة ان عبادة الاسلاف متأخرة عن عبادة الجبال . ويمكن ان نذكر هنا الشخص المسمى (ايريكورو) Eriguru وكان اول من ترك عبادة الجبال ليتوجه الى الاسلاف . وسبق بالفعل ان عرفت شيئا لم يكن يعبد الا الجبال ، وقد تلى على دعاءه (5) .

(1) Solomon من اربخيلات ميلانيزيا . و (بوكا) Buka احدى جزره وانظر ما سينكره المؤلف في التعليق (ق 4) عن المصدر الذي يستقى منه اخبار هذه الجزر .

(2) كان كذلك مثلا سكان ايرلاندا في بداية العهد المسيحي يعتبرون انه مما يشرفهم ان يأكلوا جثث آبائهم . انظر

Ville minot, (1966), p 194

(3) فهناك من جهة الشعبان الذي يعد لها اكبر في جزر (سالومون) ومن جهة اخرى الشعبان البحري الذي يعد في كاليدونيا الجديدة طوطما . انظر ما تقدم (ف 3 ق 2) وما سيأتى (ف 4 ق 3 و 5) .

(4) او عبادة المسكن كما سيتضح في القسم الاخير من هذا الفصل

(5) سيعود (لينارت) الى فكر هذا الشخص ودعائه (ف 4 ق 5 و 7)

ويشير (ليفى برول) الى هذا التحول في العبادة . انظر :

L. B , (1938), pp. 181-182

ولا يكتفى ان نلمس وجود هذين النوعين من العبادة وغلبة عبادة الاسلاف في الوقت الحاضر ، بل ينبغي ان نستخلص مغزى هذين الامرين . وربما كانا راجعين لطبقتين ثقافيتين مختلفتين . ولو استطعنا ان نميز اقدم هاتين الطبقتين تميزا نتأكد منه بعض الشيء لوجدنا الاطار الذي يرجع اليه عدد من المعطيات البدائية التي اشرنا اليها . فنبغى ان نقارن بين هذه الملاحظات معتمدين على الوسائل التي تزودنا بها النظرات الاسطورية المحلية او الميثولوجيا (1) .

والمعطيات التي حصلنا عليها في هذا الميدان نوعان اثنان :

فكرة الجثمان الاله فكرة الغشاء او السلخ

استقرار المتوفى في اطراف مساكن الاحياء

وجود (حادس) التي يعيش فيها المتوفون

ويمكن ان نضيف :

دور رائحة الجثث في بعض الاساطير

انعدام هذا الدور في قصص اخرى

وتكشف لنا هذه المعطيات عن مجموعتين من التقاليد بينهما بعض التداخل . ويمكن ان نستخلص من ذلك ثلاث ملاحظات مفيدة في توجيه البحث : واحدة تتعلق بسعة فكرة المكان ، واخرى تتعلق بذكرى رائحة الجنة . وتتعلق الثالثة بالكمية التي يتصور بها المتوفى في مقر الاموات ، وهي كمية تختلف في درجة معقوليتها (2) .

ومن المؤكد انه بقدر ما تبعد المسافة بين الجسد والكلثن بقدر ما تبعد الذهنية البدائية التي يضعها التمييز بين الاشياء ، وتتضائل المسافة بين الانسان والعالم اكثر من ذلك (3) .

(1) نذكر هنا بترشق المؤلف بين الاساطير المعاشة والاساطير المسافة .

(2) تشكل هذه الملاحظات الثلاث مواضيع الاقسام التالية من هذا الفصل .

(3) سيوضح المؤلف فيما بعد ان الاتصال بين الجنة والاله بداية التخلص من الذهنية البدائية وبداية التفكير الملائمي .

المكان (1)

بقدر ما يضعف التمييز بين مفهوم الجثة والاله بقدر ما يضعف تمييز المكان الذى يشغله الاحياء والمتوفون .

نلاحظ فى ميلانيزيا كلها تضالول المكان الذى يستقر به الاحياء والمتوفون .

فى الشمال تجرى سفارات الانسان فى عالم شاسع الاطراف ، هو احيانا فى اعماق الارض و احيانا على سطحها و احيانا اخرى فى منطقة غليا ، هى السماء . وتجتمع هذه الطباق الثلاث ، عند (الكيوى) اجتماعا رمزيا فى عمود الكوخ ، هذا العمود الذى تضرب جنوره ، حسبما يعتقدون ، فى المناطق السفلى ، ويلمس براسه السماء (2) .

اما اهل (بوكا) بجزر (سالومون) فيجعلون ايضا فى العالم السفلى طباقا ، وهو تقسيم صادر عن نظرة عضوية الى العالم . فالمنطقة السفلى تقابل الرجلين ، بينما تقابل السماء الرأس (3) .

ونجد فى هذه العناصر صدى ضعيفا للميثولوجيات الكبيرة التى يظهر فيها العالم الموضوعى ذا علاقة بالجسم البشرى ، اى التى يلتقى فيها

(1) بين (لينارت) فى هذا القسم ان الاهليين فى شمال ميلانيزيا ، وهم الذين احتكوا بالثقافة البولينية ، يعتقدون ان الجسد غلاف مادي تنفصل عنه الروح ، وان الاموات يسكنون مناطق بعيدة عن القرى الخاصة بهم اما فى مغارات تحت الارض او فى جزر اسطورية ، فالمكان انن عندهم غير متجانس وكيفى ، اى تختلف قيمته باختلاف من يقطنه من احياء او اموات حسبما تحدده الاساطير ، وهو غير المكان الذى نتصوره نحن متشابه الاجزاء مجردا . اما فى جنوب ميلانيزيا الذى احتفظ بالثقافة القديمة فمقر الاموات مختلط بمقر الاحياء . والمكان انن ضيق وغير مستخلص تماما ، وقد تأثر المؤلف فى هذا الموضوع بآراء (دركايم) و (مارسل موس) و (ليفى برول) كما تقدم فى المدخل (ق 4 - ج 8)

(2) (الكيوى) Kiwai اهل الجزيرة التى تحمل هذا الاسم وتقع عند مصب نهر (لافلى) La Flay بغينيا الجديدة . وهم من جنس (الباو) ، والمناطق السفلى عندهم هى مقر الاموات ، انظر

M. L., (1947), p. 24

(3) فى شمال ميلانيزيا انن نظرة تشبيهية على خلاف ما عند ميلانيزي الجنوب الذين لم يتجاوزوا مرحلة التشبه بالعالم Cosmomorphisme انظر المدخل (ق 4 - ج 11) .

العالم الكبير *macrocosme* بالعالم الصغير *microcosme* غير اننا نبالغ لو فهمنا هذا التقارب فهما حرفيا . لان سعة هذا المكان تبقى على قدر من يحتاج اليها . فلو اراد احد ان يخاطب العالم العلوى لاصبحت السماء في متناول السهم الذى يرمىها به . وركبت السهام المتعاقبة بعضها بعضا فكانت له سبيلا يرقى به من الارض الى السماء . ونجد في امريكا نفسها مثل هذه الطريقة في استخدام السهام ، ويتجلى لنا عندئذ انه ليست للمكان ابعاد ، فهو في جوهره مكان كفى .

ثم هو كذلك مكان غير متصل *discontinuu* فالاسلاف المؤلهون يتوارون في مناطق خاصة بهم ، هي هذه الجزر التى حفظت الاساطير نكراها ، وهى مما لا عين رأت . مثل جزيرة (بولوترو) عند اهل جزر (فيجى) (1) . او جزيرة (سونى) *Suné* لدى سكان جزر (سالون) . ويمكن ان نعد هذه الجزر غير واقعية . وهى كذلك بالفعل ، ولكن جغرافيتنا هى التى تعد عند الميلانيزيين غير واقعية اما عالمهم الاسطورى فلا (2) وقد وقعت لسكان (بوكا) *Buka* منذ بضع سنوات حادثة غريبة اضطرتهم لتغيير اعتقادهم فى المكان الذى يقيم به اسلافهم المؤلهون ، اى جزيرة (سونى) . فقد كانت سفينة ترسى كل شهر امام شواطئهم وتأتيهم بالسلع التى يتهافتون على شرائها . وكان البيض المتجرون فى (بوكا) يقولون لهم ان السفينة تجيء من (سيدنى) *Sydney* اى الميناء الاسترالى . فاختلط فى اذهان الاهليين اسم مدينة (سيدنى) باسم جزيرة الالهة (سونى) ولم يرتابوا فى ان السفينة مبعوثة من اجدادهم فى (سونى) وان بضائعها من جميل عرفان الاجداد الالهيين . ووقعت حادثة ذات يوم منعوا على اثرها من الصعود الى ظهر الباخرة . فاحتجوا لشعورهم بأن هذه الباخرة كانت نوعا ما ملكا لهم هم ابناء اولئك الالهة . وكان جدال ومقاومة واضطراب ، وظننت الادارة من سذاجتها انهم ثائرون ، فارسلت الجند ليعيدوا النظام ،

(1) *Fidji* او *Fiji* (فيتى *Viti* فى الاصل) ، ارجيل بولينيزى . واطلق عليه هذا الاسم سكان جزر (تونجا) *Tonga* القريبة منه . ويضم ما يزيد على ثلاثمائة جزيرة ، اكثرها غير اهل بالسكان . وقد اكتشفه البحار الهولاندى (تاسمان) *Tasman* سنة 1643 .

(2) لا يعدون المكان البعيد واقعا ما داموا لا يحسون به ، بوصفه مكان حضور اسطورى . وانظر على الاخص (ف 12 ق 5) .

مع ان الامر لم يكن يقتضى سوى ان تشرح لهؤلاء الاهليين ما هو ميناء (سيدنى) ، وانه ليس بالجنة التى فى جزيرة (سونى) ، وليس لسفينته من صلة بأساطيرهم (1) .

ولو كان القائمون على ادارة (بوكا) يعرفون الاشكال الاسطورية لحياة الاهليين لفهموا موقف هؤلاء (2) . ولعلموا ان مدارس التبشير حواليتهم قد لاحظت ميل تلاميذها لان يضعوا خارج المكان ما يتعلمونه من اماكن جغرافية ، وقد سمعنا عن دهشة اولئك الرماة الملقاشيين المسيحيين عند ما مروا من قناة السويس ، اذ ان سيناء وقرب فلسطين قد جسمت فى اعينهم وجود الارض المقدسة فعلا فى المكان ، وعجبوا من ذلك فكتبوا الى اهليهم يخبرونهم انهم مروا بالقرب من هذه البقاع ، وعجب اهلم كذلك من ان يكون لهذه الديار مكان ما على سطح الارض (3) .

(1) يدخل ما ذكره المؤلف هنا فيما يسمى بعبادة الحملولة Cargo-Cult اى ما تحمله السفن مثلا من بضائع . فقد اعتقد الاوقيانيون ان السفن لحاملة للبضائع جاءت اليهم من عالم الارواح واستولى عليها البيض ، وادعى افراد منهم النبوة مبشرين بعهد جديد من المجد والنصر . وتجمع الناس احيانا على الشواطىء منتظرين مجيء السفينة التى ستنقذهم من الغاقة ، واداهم ذلك فى الغالب الى تحطيم ما يملكون من ادوات واقوات وبناء مخازن كبيرة ليوضع فيها ما ستأتى به سفينة الاسلاف . وفسرت هذه الظاهرة بأنها حركة ضد الاحتكاك الثقافى . وظهر للبعض انها وسط بين الابقاء على القديم وتمثل الشئ الجديد . اى انها كما قيل مجهود لحل مشكل التلاقى بين القديم والجديد من المؤسسات والقيم . انظر مثلا :

Poirier, (1968), pp. 1031-1032

M. Eliade, (1963), pp. 10-12

(2) يشير (لينارت) هنا الى ما للانثولوجيا من فائدة عملية . فقد كانت المشاكل التى يدرسها الانثربولوجيون فى الغالب بعيدة عن اغراض الحياة ولم تتخذ الانثربولوجيا العملية « كما تسمى فى انجلترا ، او الانثربولوجيا التطبيقية » حسب الاصطلاح الأمريكى . شكلها النهائى الا عند ما فهم الامريكيون ، فيما يتعلق بالهنود الحمر ، والانجليزيون ، فى مستعمراتهم ، انه لا بد لتطبيق السياسة التى يقررونها من معرفة اعراف الاهليين . انظر : J. Poirier, (1968) p. 551

(3) سيعود الى هذه القصة ويقارنها مع ما لاحظته عند تلامذة مدرسته (ف 12 ق 2) .

ويتبين لنا ، من اقتناعهم بوجود الواقع الاسطوري الذي يحسونه مثل جزيرة (سوني) او الواقع الذي يعتقدونه مثل بيت المقدس وسيناء (بمعنى الاحساس ومعنى الاعتقاد عندهم اذن يتلاقيان) ، انهم يتصورون بسهولة وجود الاشياء خارج المكان ولو كانت هذه الاشياء مما شاع امره وذاع مثل مدينة (سيدنى) . او كانت من الواقع الملموس مثل السفينة .

ويوضح لنا اهل (سوني) (1) والجنود المسيحيون خير توضيح ما هى النظرة الاسطورية الى المكان .

ان المكان يتجلى كمجموع من المحال غير المتجانسة والتي نحس بوجودها عن طريق حضورها المادى . وعند ما لا يكون اذن رد من الحساسية على مقاومة الوسط الفيزيائى لا يوجد مكان . وما سفينة (سوني) الا رؤيا تجسمت ووجدت بالفعل وبرزت للعيان فى المكان الذى يعيش فيه الكناك ، وهو مكان يشكل فيه الكناكى والسفينة اقصى طرفيه . وما ان تختفى السفينة وراء الافق الا وتخرج من المكان ولا يبقى لها وجود الا فى ارادة الاجداد والالهة ، هذه الارادة التى هى فى مبلغ القوة (2) .

وليس لملانيزى الجنوب كوسموجونيا (3) ولا عالم ذو طباق ثلاثة. فهم يتحدثون ولا ريب عن ابناء الشمس وعن عالم فى باطن الارض ، ولكن شتان ما بين ذلك وبين ان نستخلص كما صنع (فروبينيوس) ، وجود كوسموجونيا عظيمة او اساطير متعلقة بالشمس (4) فينبغى اذن ان نصغى الى الاهليين ونفهمهم . وعندئذ تصير بنات الشمس عندنا بنات النهار .

(1) يقصد ، فيما يبدو ، اهل (بوكا) الذين يعتقدون وجود جزيرة (سوني) الاسطورية .

(2) فليس وراء الافق الالعالم الاسطورى ، عالم الارواح والاسلاف كما فى بداية الفصل الخامس ونهاية الفصل السابع .

(3) Cosmogonie اى بيان لاصل الكون ونشأته . فلا يوجد عند الملانيزيين تفسير لظهور السماء والارض والناس ، ويعتبرون انها كانت موجودة دائما . انظر مثلا J. Cazeneuve, (1967), p. 171

(4) Léo Frobenius (1873-1938) اثولوجى المانى قام برحلات استطلاعية كثيرة فى افريقيا ، وهو من مؤسسى النزعة الانتشارية diffusionnisme فى الاثنولوجيا ، وقد حاول ان يجعل للثقافات الافريقية والاقويتانية اصلا واحدا ، بالرغم من ضعف معرفة العلماء ، فى ذلك الوقت ، بهاتين المجموعتين من الثقافات . ولذلك اتهمه البعض بالمجازفة والاغراق فى الخيال ، وقيل عنه انه شاعر الاثنولوجيا . ويرى (فروبينيوس) فى نطاق ما سمى بالدرسة الاسطورية الطبيعية ، ان جميع الاساطير البدائية الرمزية تدور حول موضوع واحد ، هو الشمس ، انظر مثلا :

B. Malinowski, (1968), p. 98 J. Poirier, (1968), pp. 83-4

او تصرن فقط شابات جئن من جهة المشرق . والمشرق هناك هو كل الافق البحرى ببهاء فجره الساطع .

تحكى اسطورة كاليدونية ان شابا ركب البحر على قرعة (1) مربوطة الى الشاطئء بخيط يمسكه شيخ بيده ، فوصل الى حيث تنطبق السماء على البحر وجزائره ، ورائه فتاة فأعجبت بالقرعة وبالضيف القادم وسارت للملاقاتها . ولكن الشيخ يجذب من الشاطئ خيطه ، فتلاحق الفتاة القارب والشاب الذى افلت منها الى ان تدركه عند الشاطئء وتتزوج .

ان بنات الشمس زاهيات . ولكنهن ينزلن من السماء . ويمكن ان نسميهن ، نحن ، بنات المشرق او المشرقيات فقط (2) .

لقد رود العالم السفلى مخيلة سكان الشمال فى ميلانيزيا بما لم يزودها به العالم العلوى . فالقرى تحت الارض كثيرة عندهم . وهناك تقاليد عبرت ، فى انتقالها من جزيرة الى جزيرة ، جزر الهيريد الجديدة وبلغت جزر (لويولتى) . وتحكى عن طرق منيعة وجسور ممدودة على هوات سحيقة وعن مياه سائحة على الارض ، وفى كلمة واحدة عن عدد من المحن التى تجعل الوصول الى ذلك المقر تحت الارض عسيرا . ولم يحجم عالم المانى ، امام كل هذه الفكريات المتبقية ، عن القول بأنه وجد فى (ماليكولو) (3) بجزر الهيريد الجديدة متاهة تذكر بالمتاهة التى تحكى عنها الاسطورة الكريتية * .

(1) Calebasse ارجع الى (ف 2 ق 3) .

(2) انظر فى موضوع الهجرات الى كاليدونيا الجديدة ما سبق فى المدخل (ق 4 - ب) وفى نشأة استنبط التاريخ من الاسطورة بداية الفصل الاول .

(3) Mallicolo او Malekula من اكبر جزر الهيريد الجديدة

* D. C. Fox in Paideuma Band I Heft 8 p. 381-394

(المتاهة المذكورة فى الاساطير اليونانية بناء شيده الفنان اليونانى

(ديدال) Dédale وفيه عدد من القاعات والدهاليز التى تجعل من المستحيل على غير مشيده ان يجد فيه طريقه . ويقال ان (مينوس) احب ابطال وملوك جزيرة كريت حبس فيه (المينوتور) Minotoure وهو مسخ له جسم انسان ورأس ثور . ويطعمه الملك كل سنة (او اكثر حسب روايات اخرى) سبعة فتيان وسبع فتيلات من اثينا . وقد استطاع (تيزى) احد ابطال الاغريقين ، بعد ان تطوع ليكون من جملة الضحايا ، ان يقتل المينوتور ويخلص الاثينيين من هذه الجزية . وقد اعطته (آريان) Arienne ابنة (مينوس) خيطا ليهتدى به داخل المتاهة) .

وقد ضعفت هذه التقاليد في جنوب ميلانيزيا وبدأت تضع أو صارت تصطدم بتقاليد أخرى سبقتها إلى الوجود . وعلى الرغم من بعض الفروق — أما مقر تحت الأرض ، أو قرى تحت سطح البحر عند (النينيماس) Nénémas — فإن عامة القصص وخطب المآتم تؤيد الطوبوغرافيا المحلية التي تختلط فيها مساكن الاموات بمساكن الأحياء . فلا وجود عند ميلانيزي الجنوب للجزر التي يقطنها الآلهة ، وإنما للمساكن العام تقسيماته ونظامه . ولا يرحل الآلهة إلى مساكن لا يصل إليها الكانك ، أي إلى خارج المكان الذي يتحرك فيه هؤلاء . فالمتوفون يبقون دائما هنا ، أي أن الآلهة مختلطون بالأحياء ، ولا يوجد فرق بين مكان هؤلاء ومكان أولئك (1) فالمكان إذن في هذا العالم ضيق وغير بارز تماما . أنه من الضيق بحيث لا يقبل عددا من التصورات التي تنسبها إلى الميلانيزيين الجنوبيين وليست عندهم * .

(1) انظر ما تقدم (ف 3 ق 5) وما سيأتي (ق 5) على الخصوص .

* لنذكر مثلا مفهوم التكفير عن الأثم الذي يقال عنه أنه موجود في كل مكان من بين العلامات على الحياة الدينية ومن أكثرها انتشارا . وقد درسه (هرتز) Hertz ، في صورته عند الميلانيزيين ، دراسة حسنة . وينحصر هذا التكفير ، عند الشعوب التي هي أقل تطورا ، في أرجاع الشر إلى مصدره ، أي في نقل الشر نقلا أسطوريا أو مجازيا . ولا يوجد أي أثر لمثل هذا الاهتمام عند أهل كليليدونيا الجديدة . فإذا زنى أحد بمحرم له فارق الناس قريتهم ليعيشوا بعيدا عنها ، وتركوا منتهكى الحرمة يعيشان حيث يقيمان . فلم يتدنس بصنعهما لا الأرض ولا المسكن ، وإنما اختل نظام العالم ، وليس في هذه القضية مكان آخر غير الذي يمشى فيه الساكنون الذين يذهبون لينصبوا أكواخهم بعيدة شيئا ما عن أكواخهم الأولى . فالفكرة التي تجعل الشر آتيا من موضع ويجب أن يعود إليه فكرة تستلزم إذن أن يكون مفهوم المكان أوسع مما عند هؤلاء .

(يشير المؤلف إلى Robert Hertz الذي كان يهوى دراسة كبيرة حول الذنب والكفارة في المجتمعات المنحلة

Le péché et l'expiation dans les sociétés inférieures

وقتل في الحرب العظمى سنة 1915 . وهو تلميذ (مارسل موس) الذي نشر له مقدمة الدراسة المذكورة سنة 1921

Revue l'histoire des religions وفيما بعد :

Mélanges de Sociologie Religieuse et de Folklore, Alcan, Paris 1928

M. Mauss, (1966), P. 315 انظر مثلا :

الرائحة (1)

بقدر ما يضعف التفريق بين الجنة والآله بقدر ما تبقى الآله رائحة
الجنة المتعفة :

تلعب الرائحة عند ميلانيزي الجنوب دورا يتجاوز ما يمكن ان
نتصوره ، فهناك « رائحة الحياة » التى يدل عليها بعبارة Bomu
ومعناها « يعبق بالحياة » . وتظهر فى كل نقانة منبعثة من صيد البحر ، من
اسماك وقشريات ، او من الالبان والدم المتدفق ومن الوليد قبل ان يغسل.
وكل ما يشارك فى هذه الرائحة يعد (تابو) . فكم من مأساة زوجية لا سبب
فيها سوى غضب الزوج عند ما يجد فى نكهة طفله رائحة الاربيان (2)
الذى اطعمته امه ، مع انه لا ينبغى ان يكون للطفل اى اتصال بهذه الاشياء
التى تفوح منها الحياة .

وهناك ايضا « رائحة الموت » . غيرانتا لا نعرف لفظا يدل عليها
فى مقابل Bomu ولا تأتى من نقانة التعفن فقط ، بل كذلك مما يتبقى
من نقانة العظام اليابسة وكل ما فقد الحياة الى الابد ، انها رائحة الهيكل
العظمى الذى ترك على الجبل ويسمى « عظام الالهة » ، وهى رائحة

(1) نجد فى هذا القسم توضيحا لفرق آخر بين شمال ميلانيزيا
وجنوبها ، فالميلانيزيون الجنوبيون يميزون بين رائحة الحياة ورائحة
الموت التى هى رائحة الجنة . ولا يدخل الى مقر الموتى الا من صارت له
هذه الرائحة . فهم لا يفرقون اذن بين الجنة والآله . اما الميلانيزيون
الشماليون فلا يفرقون عن رائحة الموت ، ويعتبرون ان رائحة الجنة من
رائحة الحياة . فهم يفصلون اذن بين الجنة والآله .

(2) Crevette وهو عند الكانك ، مثل سائر اللحوم ، من جملة
التوابل التى يطبخ بها اليوم ، لفقدان التوابل عندهم . انظر :

M. L., (1953a), 88-89

المتوفين والالهة وتبقى عالقة بهم . فنى الخطب التى يفوه بها منسق حفلات (البيلو) (1) التى تقام فى نهاية الحداد بعد ثلاث سنوات او اربع من الموت نجد ان (الباو) ما زالوا ينعنون بأنهم : الناس ذوو رائحة « الزهومة » (2).

ومقر الموتى مفعم بهذه الروائح ، ولا يدخل اليه احد ما لم يصر له هذا العطر الخاص . فبهذه الرائحة يعرف . ويحدث فى بعض القصص بجزر الهيريد الجديدة ان يريد شخص النزول الى حادس ليعود بمن يحب ، واول ما عنى به فى ذلك هو ان يترك حيوانا طوطميا فى الماء الى ان يتعفن . ويكون هذا الحيوان فارا او عظاية جيكو (3) . ثم يدهن بهذا السائل المتعفن الى ان تشربه مسام جسمه . وحينما يكتسى بهذه الروائح يستطيع ان يمشى بين الالهة دون ان يثير شكوكهم .

ان رائحة الحياة ورائحة الموت واقع حسى واسطورى ، وترجع رائحة الحياة الى الاساطير التى تفرض عددا من (التابو) وسلوكا معيننا فى المجتمع . واما رائحة الموت فتلعب دورا اكبر فى الاساطير التى تقص علينا سيرة المتوفين .

وتحكى عدة قصص فى جزر الهيريد ان الالهة يتكثرون اذا ما شموا فى مقرهم رائحة كائن حى . ونجد بكاليدونيا الجديدة فى هذا الموضوع تفاصيل ادق : فرائحة الموت تكتسب وتزداد قوة مع تقادم العهد على

(1) Pilou او Pilou-Pilou ولا يعرف بالضبط اصل هذه الكلمة التى اطلقها البيض على احتفالات الاهليين ورقصاتهم . ان (البيلو) احتفال مجتمعى يدور حوله سائر الحياة الاهلية ، ويهدف لتكريم قرابة الرحم واستعطاف الاسلاف من جهة الام . ويقام من اجل انتهاء الحداد او تأكيد الفرح بمن ولد او احتفالا بدخول الفتيان الملقين *initiés* الى حياة الرجولة . ويقتضى استعدادا طويلا . فاعداد الاقوات يتطلب ثلاث سنوات . وتبنى من اجله قرية جديدة او يعاد بناء قرية مهملة ، وتنصب التماثيل الخ . ثم تبدأ فترات (البيلو) التى تدوم كل واحدة منها خمسة ايام ، وتخصص كل فترة لاعمال معينة من تصفيف وتقديم وتوزيع للاقوات. وتوضع فى اليوم الاخير التحريمات السابقة ، فينتهى الحداد او يصبح الفتيان الملقنون رجالا . ويكون الضيوف من عشائر محالفة من قرابة الرحم . وقد تضاف اليها عشائر اخرى ذات فضل على العشيرة المضيئة . وينتهى برقص عظيم . انظر (ق 5) و : M.L., (1930), pp. 143-178 ;

(1953a), 159-170 ; (1932), pp 145, 268, 343

(2) انظر ما سبق (ف 3 ق 3) .

(3) Gecko سيأتى الحديث عنها فى (ف 5 ق 4)

الوفاة . فما ان يسلم احد الروح الاويرتمى من اعلى جرف ويدخل الى مكان تحت الارض بعد ان يبين حقه في ذلك ، هذا الحق الذى تثبته شحمتا اننيه المثقوبتان (1) .

انه يدخل الى حيث يوجد الالهة ، ولكن هؤلاء لا يرونه ، كما انه لا يتبينهم (2) اذا لم يعد ميتا حقا . فما زالت تعلق به بعض النتانة من رائحة الحياة . ورائحة الحياة ترزعج الالهة وتفسد طعامهم . ويتضايقون من القادم الجديد اذا حل بينهم دون ان يكون في حالة مشروعة . ويلقون عندئذ بقطعة من الطعام ، فاذا تلقفها القادم بفمه اكل فيها طعام الالهة ويتبدل حاله وتصبح له حينذاك هذه الرائحة التى تميز رفاقه (3) .

واذا اتجهنا الى شمال ميلانيزيا وجدنا ظروفا مغايرة . فهنا لا يدور الحديث حول رائحة الموت ولا يقاومها احد . واذا ما استعمل الناس اعشابا عطرية من ترنجان (4) وغيره فانهم لا يفكرون في ازالة الضرر ، ولكن في الحصول على اعشاب يحبها الهالكون وتستجلب رضاهم . اما في جزر (سالومون) فيعلق التشابه مثل هذه الاعشاب على ظهورهم لتقيهم من كل مفاجأة تأتى من الخلف . ومن اراد منهم ان ينزل الى (حاس) ويضلل الالهة الذين ربما يستروحون فيه رائحة الاحياء لا يدهن بماء نتن كما في جزر الهيريد الجديدة ، ولكن بعصارة احد هذه الاعشاب التى يحبها

(1) انظر القسمين التاليين .

(2) انظر توضيح ذلك في القسم قبل الاخير .

(3) في اساطير اليونان كذلك ان (حاس) (انظر ما سبق ق 1)

اختطف ابنة (زيوس) Zeus ليتزوجها . ولكى تستطيع العودة الى عالم الاحياء اعطاها حبة رمان ، لان من اكل في مملكة الموتى اى شئ لم يستطع العودة الى مقر الاحياء فكانت مضطرة لان تقضى معه كل سنة ثلثها .

(4) Citronnelle وما يسميه الاورييون بهذا الاسم لتشابه الرائحة

انظر قاموس المؤلف .

الالهة . واذا ترك احد طفلا على الارض اثناء العمل في الحقول وضع الى جانبه ساقا من هذه الاعشاب كذلك . فلهذه النباتات العطرية عندهم اذن وظيفة وجدانية وسحرية قبل ان يراعوا خاصيتها العطرية ومنفعتها التقنية * .

وما زالوا يعتبرون ان رائحة القطل تشارك في ميدان الحياة . وينبغى للقدام الجديد ان لا يحتفظ بها في (حادس) ، ويقولون انه يبقى واهنا جدا طوال الفترات الاولى من مقامه بين الاموات . ويتقوى تدريجا بقدر ما تزول نتانة الجثة . ولا ينبغى المخطاط بين هاتين الرائحتين .

ويبدو ان مفهوم رائحة الجثث المرتبطة بعالم المتوفين والالهة قد امحى اذن في شمال ميلانيزيا ، اما في الجنوب فتقوم رائحة الحياة والموت على العكس بدور التصنيف لتمييز الناس الذين يحيون حياة ايجابية والناس الذين يستمر وجودهم في حالة سلبية (1) .

المقوف ومقر الاموات

بقدر ما يزداد التفريق بين الجثة والاله بقدر ما تتضح الفكرة التي تجعل للمتوفين حياة ظاهرة في (حادس) ، ويقرب ظهور ثنائية الجد والكائن (2) .

ان الكاليدوني لا يضايقه الحديث عن المتوفين ، فهم لم يفقدوا في نظره وحدة كيانهم ، ولا يختلفون في اعماقهم عن الاحياء سوى في انهم سلبيون جعلوا في ظروف مبينة . ويكون سعيهم بالليل ، ويقتاتون مما

* حسب محاضرة القاها الاب (اوريلي) O. Reilly في مدرسة الدراسات العليا Ecole des Hautes Etudes ونرجو ان تنشر في القريب الوثائق القيمة التي حملها معه هذا الاب بعد مهمة اثنولوجية في جزر (سالومون) . ونحن نرجع كثيرا عند ما نتحدث عن هذه الجزر الى ما تفضل باطلاعنا عليه .

انظر :

P. Montauban et P. O. Reilly, les mythes de Buka, Journal de la société des océanistes, 1962.

- (1) انظر ما سبق في نهاية الفصل الثالث واول القسم التالي .
- (2) اى ان تلك التفريق يتبعه اتساع مفهوم المكان ، ولا يبقى الاموات مختلطين بالاحياء .

يعافه الاحياء من دوبيات وافاعى ، وهذه جزئيات مألوفة لدى القاص ، ولا يجد صعوبة في الحديث عن هذا العالم الذى يختلط فيه الاموات بالاحياء ، وتنفل نفوس السامعين لكل منهما بالتساوى .

تقول الاسطورة عن الطفل المذكور اعلاه (ص 142) والذى فارق قبر امه الذى ولد فيه ليلتحق بأبيه الذى ينتظره خارج القبر ، انه بكى واسعفته امه بدموعها ، وسمع الرئيس والجد النحيب فهرعا الى الكوخ القبر ووقفا عند مدخله . فلم يستبيننا الا بكاء الطفل وانينه . ولم يسمعا نحيب الام . ويقوم الطفل بينما امه تقول له :

— بلغ اباك عنى خير وداعى ، وداعا يابنى .

ويخرج الطفل باكيا ، ويتقاه ابوه وجده ويكون جميعا .

ويجرى كل ذلك مليئا بالحياة . فالام المتوفاة تلعب دورها دون ان يدفع عدم وجودها الى الشعور باستحالة الوقائع . ولا يحس احد بالتلفيق الاسطورى . فالناس يصفون وهم يشعرون انهم فى عالم الواقع . ولا يتى وقع القصة فى النفوس من براعة ادبية ، وانما من تعبير القاص تعبيرا صادقا عجيبا . اذ ينتقل بفكره الى القبر ، ويعيش اسطورته ، ويعبر عنها فى قصة تضاهى ما يقص من مشاهد الحياة مضاهاة تجعلنا ننساق معه لحظة ما ونشعر مثله بواقعية هذا العالم الخفى (1) .

وتوجد حكاية اخرى من هذا النوع ، ولكنها اكثر تطورا ، وهى حكاية رجل من جزر (سالومون) اغرم « بالتوبون » Tubun اى ابنة الرئيس البكر . ويمكن ان نترجم هذا اللفظ باسم l'infante (2) وماتت البنت فلم يتبع جنازتها ذلك الذى كان يضر حبها . ولكنه تستر وراء شجرة ، وراقب الجنازة ثم الجثة وهى تلقى فى عرض البحر كما يليق هناك بالنبلاء . وبقى الليل فيمضى الرجل ويجد فى البحر الموضع الذى غاصت فيه الجثة ، فيغطس وبعيد « التوبون » . وعند ما يصل الى اليابسة يعمل لحياتها . وتنطق محبوبته ولكنه يحذرهما ، وهو الذى يعلم كل العلم اخطار العودة السريعة الى الحياة ، فيقول :

(1) سيوضح المؤلف فى نهاية فصل الزمان كيف يتنقل القاص بسهولة بين عالم الاسطورة وعالم الواقع .

(2) هو لقب غير البكر من ابناء ملوك اسبانيا والبرتغال ، ولكن (لينارت) يطلقه هنا على الابنة البكر ، لانها فيما يبدو فى حكم غير البكر، فهى لا تتولى الرئاسة ولقبها اذن تشرىفى مثل لقب l'infante

— صه ، لا تسميتنى .

لأنها لو عرفتة ، اى نأنته باسمه وهى تعود الى الحياة ، لردتة دفعة واحدة الى مجتمع الاحياء ، وهو الذى انفلت منه بعد ان دخل فى حال سحرية او قدسية من اجل هذا العمل العظيم ، ولأبطلت السحر الذى جعله يقوم بهذا العمل وكأنته خارج الزمان ، ولصار بالتالى عاجزا عن اتمام احيائها . ان الذين يعودون الى الحياة يعودون واهنين ، ولو تركت (التوبون) لحالها لاخذها الموت هذه المرة اخذا نهائيا .

ونفهم من هذه القصص ان الكائناتى يختار احيانا لانه لا يعلم ما اذا كان مخاطبه انسانا حيا او متوفى (1) . فالموجود فى نظره ، سواء اتخذ صورة بشرية او اختفى عن الانظار بعد تلاشيهِ العضوى ، موجود واقعى . اما الجثة فلا تكشف الا عن حالة واحدة ، وهى حالة لا تراعى فى ذاتها (2) ان الصور التى يتصور فيها الكائن الحى او الجنان الاله لا تفقد وحدتها الكاملة .

ويختلف عن ذلك ما تتركه من اثر فى نفوسنا هذه القصص التى نجدها عند الجماعات التى تفرق بين الجثة والكائن المؤله ، ولا تدرك الحى الا من خلال غشائه الجسدى . فاذا زال عن الحى هذا الغشاء ان لم يبق معروفا بأى شكل من الأشكال ، ويفقد وحدته ، ولا يمكن ادراكه من جديد الا اذا صار متماسكا . ولكن ذلك مهمة غير يسيرة . ولم يوفق فيها اى فولكلور فى العالم . كما لم يوفق فيها الميلانيزى كذلك .

ونجد حينئذ كما هو الشأن فى ميثولوجيات اخرى انواعا من حادس هى صورة شاحبة لمسكن الاحياء ومجتمعهم ، والاكوخ فى القرى تحت الارض مماثلة لأكواخ الاحياء ومرتبعة على غرار ترتيبها فوق سطح الارض . والاموات فيها متشبثون بالتقاليد المجتمعية . فهم لا يقبلون فى هذه القرى اذا لم يبرهنوا عن هذا التعلق بالتقاليد الذى تشهد به علامة فى اجسامهم : ثقب فى الاذن او عصا فى الانف او اشياء ذات معنى يحملونها فى ايديهم . ويعتقد الناس فى بعض مناطق غينيا الجديدة ان عظام الاموات تبقى طوال اليوم طريحة الارض : فاذا جن الليل تجمعت واندعت الى الحياة جمهور الاموات . ويعتقدون فى مناطق اخرى ان حياة الموتى ككرة وليس فيها اهواء ، وانهم يتحسرون على الحياة فوق الارض ويغارون من الاحياء . ومن المخاطرة ان ينزل المرء الى (حادسهم) . وتوجد تعليمات يتفادى بها متبعها اثاره شكوكهم . فلا ينبغى ان يوكل شىء مما يوجد فى (حادس) . لان طعام الحى يعطى حالة الحياة ، وطعام الميت يعطى حالة الموت . ثم لا بد اخيرا من ان يكون الزائر متيقظا ، وهذا ما نسيه الارمل الذى استطاع ان يجد زوجته فى المقر السفلى ، فأخذها وسار بها الى ان اقترب من المنفذ . ولكن تسرعه انساه ان زوجته لم تأكل بعد من طعام

(1) ارجع الى ما سلف (ف 3 ق 2) على الخصوص .

(2) سبق (ف 3 ق 3) بيان ان الجثة حالة عارضة .

الاحياء ، فهي اذن ما تزال ميتة . وجرها من فراعها فبقيت الفراع عالقة بيده ، وخرت زوجته صريعة .

وهذه القصة تسودها قوه تصويرية لا تجدد ، كما تنتقل بالخيال في اطر منطقية ، ويصل فيها التفريق بين الجسد والكائن الى حد الفصل بينهما فصلا كاملا ، وتتصدع اذن وحدتهما الاسطورية السالفة . فعند ما يزول كل واقع اسطورى تفقد الاساطير المتعلقة بحاس محتواها العميق . وتعود مجرد وهم من اوهام الفكر ، او طريقة من جملة الطرائق التى يزداد بها مفهوم ثنائية الجسد والكائن دقة واتصاحا .

وما كنا لنضيف هذه الدعوى الاخيرة التى تبالح فيما للتفريق الذى لاحظناه من آثار مباشرة (1) لو لم يقدم لنا الكاليدونيون الحاليون صورة جديدة لذلك . اذ يحلو لهم اليوم ان يحصروا الكائن فى النفس ، بعد ان كانوا يحافظون دون ان يشعروا على وحدة الكائن داخل مفهوم الجثمان الاله . فقد يضعون على قبر الميت ، عند دفنه ، مرآة ثم ينتظرون لحظات ، وسرعان ما يهتز القبر وينهض الميت بنصفه الاعلى خارج رمسه ويلفظ نفسه . ثم يندس من جديد والى الابد فى قبره . ويظهر عندئذ انه قد كدر المرآة بنفسه الاخير . وذلك البرهان على انتقاله الى العالم الاخرى .

وقد نتج هذا العرف من القدوة بالجافانيين المسلمين الذين جىء بهم كعمال الى « نومييا » منذ اربعين سنة (2) فحملوا معهم من اندونيسيا وماليزيا هذه الاصداء الضعيفة غير الدقيقة ، وكان الكناك متهيئين لتقبلها بسبب اعتناقهم لمسيحية تشربت ، دون ان تتروى ، بالافلاطونية الحديثة (3) .

ان هذه الثنائية التى ظهرت لدى شعب ما تزال ذهنيته نصف اسطورية تؤيد ما سعينا الى توضيحه بملاحظاتنا الثلاث : وهو ان البعد بين الجسد والكائن ، وبين رائحة التعفن ونسيانها ، وبين الاعتقاد فى وجود (حاس) وادماج الاموات فى مقر الاحياء ، يقترن كل مرة باتساع مفهوم

(1) ذلك ان الفصل بين الجثة والكائن يميز ، فى نظر المؤلف ، الثقافتين الجديتين فى كاليدونيا الجديدة ، وبالتالي يشكل بداية التحرر من الذهنية البدائية .
(انظر ف 5 ق 1) .

(2) انظر المدخل « ق 4 ب » .

(3) ارجع ، فى شأن الانتقاد الذى يوجهه المؤلف للكاثوليكية والمبشرين الكاثوليكين ، الى
M. N. C., (1955), pp. 105-106

المكان وضيقه في ذهنية معينة . وليس ذلك لان هذه الذهنية تمتاز بالبدائية او الخور . وانما لانها ، وهى الذهنية الوجدانية ، لم تكتسب بعد قدرة كافية على صياغة المفاهيم (1) .

ان تضايق المكان في ميلانيزيا من شمالها الى جنوبها يسمح بتصنيف مختلف للتقاليد كما يساعدنا على ان نكتشف ، ونحن مطمئنون الى ما نعمل ، ما هو راجع من هذه التقاليد الى ذهنية اقل تطورا او اعرق في القدم .

وتوضح لنا هذه الملاحظات اشد توضيح ما يدعيه اهل كاليدونيا الجديدة من اسبقية عبادة الجبال والمسكن على عبادة الاسلاف . لان هذه العبادة تتطلب تفريقا اكبر بين الميت وعالم الاحياء . فوجودها يستلزم افراد الجثة ليحدث الانفصال بين الناس والميت . ومن المفيد هنا غائدة خاصة ما يذكر عن الجد (ايريكورو) Eriguru مؤسس العشيرة التى تحمل اسمه . فهو يساعدنا على تحديد تاريخ هذه العبادة التى ربما ظننا ، بسبب انتشارها اليوم ، انها العبادة الوحيدة . وهذا التاريخ يبين لنا الحد الذى تقع وراءه اقدم المعطيات وهى الجزئيات التى نجدها في عدد من مخلفات ما قبل الزمان المتعلق بالاسلاف ، من حيث تميزهم واستقلالهم عن العالم المحيط بهم . وهكذا يتبين لنا اختلاط التطبيقات الثقافية بعضها ببعض . ويستحيل علينا ان نبرز اى واحدة منها اذا لم ننظم بعض التنظيم ما ندرسه من وثائق متناقضة .

رقصة الالهة : البوريا (2)

تمدنا حفلات (البيلو) في كاليدونيا الجديدة بما يوضح لنا ذلك الامتزاج فهذه الاحتفالات تنظم حسب بروتوكول دقيق . ويتدرب الناس مدة طويلة استعدادا للرقص . ويعزل النساء عن الرجال ، ولكن الاحتفال ينتهى برقصة يدور فيها النساء والرجال معا حول ركيزة طوال الليل (3) وهى رقصة

(1) يجارى المؤلف في هذه الاوصاف الثلاثة (عدم الضعف والوجدانية والعجز عن المفاهيم) آراء (ليفى برول) كما سبق في المدخل (ق 7 ج 2 و 4) وانظر ايضا L. B., (1960), p. 1.

(2) يوجد في كاليدونيا الجديدة من جهة رقصة « البوريا » التى هى شبيهة برقصة الالهة فوق الارض ، ومن جهة اخرى رقصة (بيد جونا) التى يرقصها الالهة في المغارات تحت الارض ، فهما راجعتان الى ثقافتين مختلفتين ، ولكن الكناك يخلطون بينهما في الاسم .

(3) هى عمود الرقص المتقدم ذكره في القسم الاخير من الفصل الثانى

لا تشبه في أسلوبها الرقصات السابقة ، ولا تتخذ فيها زينة خاصة ، فمما هي الا دوس بالارجل حسب ايقاع معين . وتشير هذه الرقصة الى لحظة فراق الاموات ، هاته الكائنات التي تنبعث منها رائحة الزهومة وتسكن الصخور .

وتسمى هذه الرقصة باسم (بوريا) boria (1) الذي يطلق كذلك على الرقصة التي يرقصها المتوفون ، دون ان يكلوا ، بالليل في الاراضي الجرداء وفي الاعالي القاحلة .

« نحن نرقص (البوريا) محاكين الالهة » .

فهى اذن ولا ريب نظير لهذه الرقصة التى هى شغل المتوفين الشاغل، وتصوير مسبق لها فى نفس الوقت (2) .

ولا حصر للاماكن التى يرقص فيها على الارض الجديباء الموتى المؤلهون ، اى (الباو) . ويدورون بحماسة تجر معها الطبيعة حولهم فى دوامة لا تنتهى الا مع الفجر . ويسمى الاهليون هذه الاماكن التى تسدور فيها الجبال والاشجار والالهة دون توقف بمكان رقصة (بيد جونا) Pijeva ويقرأ Pidjeuva (3) ولكن لا احد يستطيع ان يحدد هل يدل اسم (بيد جونا) على الرقصة او مكانها او على احد الكائنات (4) ، ولكن المتوفين يرقصون ايضا تحت الارض فى مكان لا يدخلون اليه الا بعد ان يغطسوا فى البحر من اعلى جرف ، ثم يمثلون بباب مغارة تحت البحر . ويتقبلهم حارس ليتأكد من ان شحمة آذانهم مثقوبة . وليس لهذا المقر اى مدخل من جبال البلاد ، فمداخله كلها فى البحر .

(1) « يدل هذا الاسم على حالة المتوفى فى مقر الاموات ، ومن العسير ادراك ما ينطبق عليه فى ذهن الاهليين بالضبط . ويترجم عادة بحداد، ولكنها ترجمة غير دقيقة » انظر M. L., (1930), p. 171

(2) يرقص الالهة ويأتى الاموات ويدخلون فى زمرةهم ، ولذا يرقصها الكناك فى نهاية المآتم الاخير الذى يؤذن بفراق الاموات فراقا نهائيا . وانظر تفصيل الحديث عن هذه الرقصة فى : M. L., (1953)a, p. 169

(3) وتنقلع الاشجار وتدور مع الموتى . ففى قصص (بيد جونا) اذن يرقص كل شئ حول الالهة ، بخلاف رقصة (البوريا) . وسيخصص المؤلف لرقصة (بيد جونا) قسما من هذا الفصل . وانظروا ما سبق (ف 2 ق 3) .

(4) يذكر (لينارت) فى قاموسه ان (بيد جونا) يطلق على رقصة الالهة والاشجار والجبال فوق الاعالي المجاورة لبعض القرى ، وعلى مقر الموتى بسطح الارض ، كما انه فى منطقة (جومن) اله جهنمى .

وتصف خطبة الماتم كيف يجرى الميت الى الصخرة الشاهقة التى يرتقى منها فى اليم : انه يجرى ويصل الى Touhou نحو سافلة النهر ، اى الى Pati (1) حيث يرتطم ويفطس ، لقد ودع وهو فى الاعلى ... وينزل الى دوامة الماء المائج هناك فى Moai و Niwinirhē

وتعنى Niwinirhē ابتلاع الماء (2) ، ولكننا نجد فى رثاء آخر ان الخطيب يقول : « لقد ذهب ، وهو يدور بعيدا عن القول Parole (3) الذى قلناه (عقودنا) . لقد ذهب الى Api (فى البحر) ويرقص فى Nedemari

وتقع Nedemari فى البحر ، فالميت اذن قد صعد الى اليابسة حيث يرقص الالهة ليلا فى الهواء الطلق وحسب تقاليد كاليدونيا الجديدة . ولكن هذا المتوفى الذى صعد الى الاراضى القديمة ليرقص فيها ، الا يظهر انه (باوو) تخلص من التقاليد البحرية الجديدة ليعود الى اهله فى رقصتهم العرفية القديمة التى تجرى فى الهواء الطلق .

ويتحدث الاهلى دائما عن رقصة (بيد جونا) سواء كانت تحت الارض او فوقها . وهناك حجر سحرى كشف عنه لرجل فى الحلم قريب له توفى من قبل ، ويرجع كذلك الى رقصة الميت ويسمى حجر (بوريا) :

« حجر يرقص فى (بوريا) الرجل الميت » (4) .

وبدل على ان دوران الصخور والمتوفين والاشجار بالليل لم يتولد من خيال اهوج ، فللبوريا مغزى ، ويجد الفكر فيها منبعها لالهائمه ، بينما لا توجد الهامات مماثلة تعتمد على (بيد جونا) .

ولا ريب فى وجود تقاليد متعلقة برقصة (بوريا) وتقاليد اخرى متعلقة برقصة (بيد جونا) ، ولكن ينبغى ان نعرف كيف امكن لهذين الصنفين من التقاليد ان يمتزجا فى لفظ واحد ، هو (بيد جونا) .

(1) (توهو) و (باتى) مكانان ومنطقتان بكاليدونيا الجديدة . انظر M. L., (1953), p. 16

(2) فالاموات اذن فى مغارات بحرية « يطلق عليها هذا الاسم على مكان فى البحر يصل منه الميت الى العالم الذى تحت الارض » M. L., (1932)α, p. 340

(3) انظر فصل القول

(4) اى رقصة وداع الرجل الميت والمسماة (بالبوريا) ، فلم يوح هذا الرجل لقريبه بالحجر السحرى الا بعد ان رقص الناس له هذه الرقصة انظر قاموس المؤلف .

اسطورة (بيد جونا) (1)

ان العناصر التى تمكنا من الجمع بين هذه المعطيات المتناقضة ، موجودة فى شمال الجزيرة على بعد مائتى كيلومتر من (هوايلسو) Houailou (2) فهناك عدد من الجزئيات التى عثرنا عليها فى الفولكلور المتداول فى قصص غير مضبوطة ادلى بها العجائز الى السيدة (لينارت) (3) وتكشف لنا عن وجود اسطوره قديمة لا بد انها لعبت دورا عظيما ، ونلاحظ معها فى النهاية ان (بيد جونا) اله .

يعرف القادم الجديد الى المقر السفلى برائحته الى تزعج الالهة وتفسد طعامهم . ريترامى هؤلاء الالهة ، دون توقف ، برتقالة من نوع غير صالح للاكل ، وتكون اما فجة او ناضجة او يابسة حسب كون الالهة الذين يترامونها شبابا او كهولا او شيوخا . ولو نزل احد الاحياء الى (حادس) لزيارة سريعة لما تبين له اى شئ ، ولكن الانسان الطائر الذى يقوده يتلقف البرتقالة التى يتراشق بها الالهة ثم يعطيها لرفيقه كى يعضاها . وفى الحين تتكيف عيناه ويصبح قادرا على رؤية الاموات واذا اعاد الانسان الطائر احد الموتى الى سطح الارض ضربه كذلك بهذه البرتقالة لتعود اليه القدرة على رؤية الاحياء .

ثم ان الالهة ، فى رقصهم الدائم ولعبهم بالاكِر ، ينهكون فى تمارين كلها ايقاع والوان : يقول احدهم .

— كونوا بيضا ، فيصير الجميع ابيضا .

— كونوا حمرا او سودا الخ فيمتثل الالهة جميعا . وتوجد عدة روايات فى هذه القصة . ويبدو ان لهذه الحركات الجماعية صلة بعدد من التمارين الايقاعية او رقصات (البيلو) .

(1) ترجع اسطورة « بيد جونا » الى ثقافة واردة . وتدل على هجرة اناس الى جنوب ميلانيزيا . وتشهد بذلك بعض عناصر الاسطورة التى اختلطت فيها بعد برقصه (البوريا) فنسى الكاليدونى الحالى ما جاءت به الثقافة الجديدة ، من جنات تحت البحر الخ وضاعت بذلك نظرتة الى المكان .

(2) المكان الذى يقصده هو (جومن) كما فى القسم السابق وكما سيأتى :

(3) زوجة المؤلف وهو هنا وفيما سيأتى (ف 12 ق 2) يشيد ببعض ما قدمته من خدمات انظر المدخل (ق 1 - 1) .

فقد بقى في (جومن) (1) الى حد السنوات الاخيرة رقصة (هيا) ،
ويطلق هذا الاسم على عموم الرقص في بولينيزيا . وهى رقصة تصور
الاموات . ويمثلهم اناس يمسكون في افواههم افعى من خشب تصور طعام
الموتى . ويسير هؤلاء في طريق مد عليها ثلاث شبك ، وهى حواجز تدفعهم
لان يعدلوا عن قصدهم ويعودوا من حيث اتوا ويرجعوا الى الحياة .
ولكنهم اذا تابعوا سيرهم مثلوا امام شخص تكسو جسمه نقط ، هى كلها
عيون ، فيصرعهم بورقة مبسوطة من شجر الموز (2) ويصبحون حينئذ
امواتا وآلهة ، ويمكنهم ان يذهبوا لقضاء ايامهم في القرى تحت البحر .
وهذا الشخص الذى تكسوه العيون هو (بيد جونا) (3) .

ويبدو ان هنا موضوعين اثنين يرجعان الى اساطير مختلفة :
موضوع الالهة اصحاب الكرة الذين يرقصون في المقر السفلى ، وموضوع
الجنة تحت البحر مع (بيد جونا) (4) .

ولكن لا اهمية لذلك ، فهذه الشفرات من الاساطير ثم طقوس رقصة
(هيا) التى يتصدرها (بيد جونا) وحيدة الى حد الساعة وسط الاساطير
المتعلقة بالحياه النفسية والتى يكثر عددها في الارخبيل الكاليدونى . ولها
علاقة بالاقنعة والنقوش البارزة تماما والزينة الكبرى التى تتخذ في
الرقصات الاحتفالية . انها مجموعة ثقافية ترجع الى مكان واحد انتشرت
منه ، ويقع بشمال شرق الجزيرة (هينجهين) و (بيليب) (5) .

وتبتعد بنا تلك البرتقالة التى هى طعام الخلود ، وذلك الاله صاحب
العيون الالف ، عن ميلانيزيا الجنوبية . فهما يدلان على مقدم اناس ذوى
ثقافة عالية وورود عناصر مختلفة . اذ لا يوجد ما يثبت لنا ان كل هذه
الجزئيات المتجمعة تدخل في اسطورة واحدة وترجع الى عصر واحد (6) .

(1) Gomen اسم مركز وقبيلة بكاليدونيا الجديدة .

(2) يحمل الموتى كذلك شجرة موز عظيمة .

(3) يمثل الكاناك هذه الرقصة في حفلات يقوم فيها شخص بدور
(بيد جونا) وفي رداءه نقط بيضاء وحمراء وسوداء تمثل عيون الاله الذى
يرى من كل جهة انظر M. L., (1930), p. 127

(4) اصحاب الكرة في اسطورة (بيد جونا) والجنة تحت البحر
في رقصة (هيا) .

(5) Hienghène او Hièng-Hiène مكان ومنطقة بكاليدونيا
الجديدة وانظر جزيرتى (بيليب) Belep في الملحق الثانى .

(6) تقدم في المدخل « ق 4 ب » ان القناع يرجع الى الطبقة الثقافية
الثانية ، والنقش البارز تماما الى الطبقة الثالثة ، وانظر ايضا (ف 8 ق 6)
و (ف 11 ق 3) .

لقد حاولنا تنقيح هذا الركام من الاساطير الكاليدونية ، واتاح لنا ذلك ان نبرز التقاليد الاسطورية المنبثقة عن ثقافة اكتسحت العالم الكاليدوني . ولكن هذا العالم لفظ العناصر الجديدة واذابها وجورها ليتشرب جزءا منها . فقد جرى لاسطورة (بيد جونا) ما جرى للاقنعة والنقش البارز تماما ، كانت بديعة في الشمال ففسدت واصبحت مجرد اشغال لا فن فيها عند ما انحدرت نحو الجنوب (1) وكذلك « بيد جونا » ، هذا الاله صاحب الورقة المبسوطة الخضراء من شجر الموز والتي تفكرنا بالفاس التي يعرض عليها القربان (2) ، فقد اسطورته بل والوهيته عند ما سرى الى الجنوب حيث امتزج اسمه الذي يطلق على بعض الرقصات باسم رقصات الموتى . فلم يعد الاهليون في (هوايلو) منذ عشرين سنة يعرفون بماذا يسمون رقصة الاموات عند ما يتحدثون عنها ، هل باسم « بيد جونا » او (بوريا) .

لم يبق في كاليدونيا الجديدة وجود لكائن اسطوري اعلى واله اكبر هو (بيد جونا) ولا لجنات تحت البحر وموتى يرحلون ، بل ولا لسلف يؤله ويميز ليصبح شخصا يتوجه الى اسمه بالدعاء . ولم تبق اية نظرة تشمل مكانا واسعا ، ان الكاليدوني الحالي يبدو وكأته نسي كل ذلك (3) .

عبادة السلف

وعبادة المسكن (4)

بقيت للكاليدوني حقا عبادة الاسلاف في جماجمهم يصفنها ويتعهدها. وكذلك الادعية الكلاسيكية التي يتوجه بها اما الى الاخوة الابكار او الى الالاء :

(1) ان قلة مبدعى القناع الكاليدوني جعلت شعب الجزيرة يتشربهم وهكذا فسد القناع ولم يعد يستعمل في الجنوب الا من اجل التنكر . انظر M. L., (1953)a, p. 68

(2) Hache ostensor ، تصنع هذه الفأس من حجر اليشب Jade او غيره ، وهي اداة شعائرية يهشم بها صدر القتلى وتستخرج اكبادهم انظر M L., (1953a), pp. 54-55

(3) رجع انن الى بدائيته ، وهذا ما يبرر دراسته كنموذج للبدايين حسبما تقدم في المدخل (ق 4 ب) .

(4) يبين في هذا القسم تقدم عبادة المسكن الى عبادة السلف عند الكانك .

— ادعوك ايها الجد والاخ البكر وجميع الاسلاف الالهة (او البيمو bemu اى عون الحياة » (1) ...

غير ان مثل هذا الدعاء ثمرة لتعقل طويل قاد الى افراد الجثة والى تصور الجد وكأته ما يزال ذا وجود خاص . ولا نستغرب ما تثبته لنا التقاليد من ان هذه العبادة ليست قديمة . وانما هى من عمل (ايزيجورو) فتركيز التفكير حول الانسان ، وربما تصلب هذا التفكير ، قد بدأ يبعد الكاناكى عن هذا الميدان الوجدانى بعد ان كانت انفعاليته تجعله يشارك فى الطبيعة بأسرها .

لقد فقد العالم الميلانيزى مع عبادة الاسلاف اشكاله الاسطورية . ولكنه لم يصطبغ كثيرا بالصبغة الدنيوية . فما زال يعتبر ان الالهة يرقصون احيانا مع الاحجار والاشجار بالليل فى الاماكن القاحلة . وما زالت بعض الاماكن عنده خاصة بالمتوفين المجهولين اى الالهة الذين لا حصر لهم اكثر مما هى خاصة بالاسلاف المعروفين . والقمم التى تتراءى فيها اشباح اشجار غريبة مثل « الكازوارينا » والاروكاريا (2) هى اماكن تجوالهم . لقد قسم الانسان المكان المنفصل تقسيما كبيرا ، فهذا قسم فيه الطبيعة مخضرة والارض خصبة والعيش فيه انن ميسور للاحياء . وقسم قاحل او عقيم او منعزل تكسوه الاحراج ، فهو شاق على الاحياء ملائم للاموات . وقد اختار الانسان فيه ثقب الصخور والجنوع الخاوية لجعلها مسكنا (للباوو) ، اى الجثمان الاله . ولم يعد يميز هذه المساكن من مجموع السهول والجبال التى يقطنها .

(1) او رفيق حياة الاجيال او « رفيق الحى » ، ويقصد به السلف ، انظر قاموس المؤلف .

(2) الكازوارينا casuarina (من casuarius او Casuar اسم طائر كالنعامة باستراليا ، وسميت هذه الشجرة باسمه لان اغصانها المتدلية تشبه ريشه) وهى شجرة من نوع بدائى جدا ، ويوجد منها نحو 35 نوعا بكاليدونيا الجديدة واستراليا ومدغشقر وغيرها .

والاروكاريا araucarias التى اشتق اسمها من اسم ولاية فى الشيلي شجرة للتزيين من فصيلة الصنوبريات ، وهى هرمية الشكل مستقيمة كالصومعة ، ويبلغ طولها احيانا 30 مترا : ويوجد منها نحو 15 نوعا . وتسمى فى كاليدونيا الجديدة Araucaria cookii فقد ظهرت لرفاق (كوك) كجدار من الموشورات النسفية . ومنظرها يذكر الكاليدونيين بالمسكن ولذا يضعون غصنا منها فى باقات الحداد انظر :

M. L., (1935) ; (1953)a, p. 12

ولهذا ولا ريب كان الشيخ الكاليدونى ، وهو الذى لا يحفل كثيرا بالميثولوجيا المعقدة ، يتوجه بالدعاء الى عالم حقله ، فيدعو المسكن وكل ما يحتويه من ذرية واشجار مهمة وبيت ومسارب ورموز هى افراخ الشجر بالنسبة للحياة . والوسادة بالنسبة للامان ، وصلابة العظم بالنسبة للديمومة الخ ..

يا ابناء اخوة Ya , Ao
يا اسر المسكن Pama
يا شجرة Julia او dabu
ايها الرماد والجمر
يا فرخ الشجر وفروعه
ايتهما الطرق السرية (المسرب)
ايتهما الوسادة واثنية الموقد
ويا ايها العظم والحياة *

ويرجع (الباو) ، اى الجثمان الاله ، الى هذه المرحلة التى كان الانسان فيها مشاركا فى العالم مشاركة لم يكن يستطيع معها التميز عنه (1) .

ويرفع الناس على ظهور الجبال اكواما من الاحجار لتضمن لهم ان يجتنوا مثلها اكواما من القوت . فهى اذن تصور اكوام القوت وقد وضعت ليراهم الالهة ، اى (الباو) ، من تجاوزيف الصخور او الاشجار ويعملوا لصلاح الغلال . ان هذه الاكوام علامات ، اى نموذج وكتابة يعرف (الباو) قراءتها (2) . وتشمل عبادة الجبال — وينبغى ان لا نفهم من اسم الجبل ، هنا معنى الجبال المكبار والاعالى الشاهقة التى تصور فى خرائط آسيا بخطوط منكسرة (3) كل هذا المجموع الذى يؤلف المسكن والذى توجد به

* يوجد النص فى كتابنا

Langues et Dialectes austro-Mélanésien, p. 143

- (1) اى مرحلة اسطورة الوحدة كما فى المدخل (ق 4 ب) .
(2) تمثل الاحجار اكوام القوت التى تكس فى حفلات (البياو) وقد يقال عن هذه الاحجار انها طقوس سحر تعاطفى Sympathique ولكنها كذلك كتابة بالحجر « انظر

M. L., (1930), p. 240 ; (1953a), p. 179.

(3) اعلى جبل بكاليدونيا الجديدة هو جبل « بانىى Panié

(1652 مترا) . انظر M. L., (1953a), p. 10

عين الماء والاراضى المزروعة والاماكن الحريزة والاحياء والاموات . وللجنة مكانها في هذا المجموع : فكما هي غير متميزة عن الاله كذلك هي غير متميزة عن العالم . انها تشكل جزءا منه ، ولا ندرى اين تختفى . وقد حل بالبلاد وباء ذات يوم فلاحظ احدهم ، وكان ممن حنكتهم التجارب ، ان زورقا قد رفع الى احد المرات (1) واسند الى قرن صخرة يحتسرم الناس وجودها بطرف الممر ، فقال :

— لقد حل بنا المرض لان الاله (راهرى) Rahrae يتألم . انظروا الى الزورق المستند الى سنه .

وازيل الزورق فزال عن الاله وجع سنه وكف عن اظهار غضبه بتسليط الوباء (2) ، فهل يمكن ان نعرف الاشكال التى يمكن ان يتخذها الالهة في هذه الوحدة بين الناس والعالم ؟ ان التقاليد تحدد بالفعل هذه الاشكال . فقرن الصخرة سن احد الالهة ، وقمة الجبل راس اله آخر او مكان صوته مع الرعد .

ولا تدل هذه الطوبونيميا (3) على نزعة تشبيهية ، فالذهنية البدائية ما تزال عاجزة عن تصور هذا التشبيه ، ولكنها علامة على وجود هذه النظرة الاسطورية التى ينظر بها الانسان الى اتحاده بالعالم . انها تحرف تفكيره وتستتر عنه مفهوم حدوده هو او حدود آلهته (4) .

(1) يوجد بالقرية الكائكية ممر رئيسى يوصل الى الكوخ الكبير ، والى جانبيه ممران اقل عرضا . وتوجد احيانا ممرات اخرى موازية للسابقة انظر الملحق الثالث . وكذلك M. L., (1953a), p. 18

(2) سيعود الى قصة هذا الاله الذى يسكن الصخرة (الف 11 ق 4)

(3) Toponymie ، تعنى من جهة الدراسة التاريخية او اللغوية

لاسماء الاماكن ومن جهة اخرى كما هنا قائمة هذه الاماكن .

(4) لما يتبع تلك النظرة الاسطورية من فوبان في الطبيعة ، كما

سببق (ف 2 ق 3) مثلا .

الفصل الخامس

الطوطمية والحياة الوجدانية (1)

تبين لنا ، من تجولنا في مجموعة الاساطير وفحصنا المنهجى لما جمعناه من معطيات اسطورية ، وجود ثلاث طبقات ثقافية : واحدة لها صلة بالاسطورة الكبرى المتعلقة بـ (بيد جونا) ذاته . وقد حالت هذه الطبقة وكانت تنسى في بعض المناطق ، واخرى تتضمن عبادة الاسلاف . وكل واحدة من هاتين الثقافتين تستلزم مفاهيم نامية بعض الشيء ، ومكاناً

(1) يبين المؤلف ، في هذا الفصل ، ان الميلانيزى يدرك الحياة التناسلية ، والحياة الوجدانية بالتالى ، عن طريق اسطورة الطوطمية ، هذه الاسطورة التى تدخل في نطاق اسطورة الوحدة التى يعيشها . ويستخلص في البداية ، مما تقدم في الفصل السابق على الاخص ، وجود ثلاث طبقات ثقافية ، واقدمها الطبقة التى تتميز بعبادة المسكن واسطورة الوحدة والتشبه بالكون الخ الاشياء التى تميز البدائى وسلف الحديث عنها .

الطوطمية ، يوجد عدد من العشائر التى تحمل اسماء حيوانات او نباتات او اشياء او ظاهرات طبيعية وكثيرا ما تعتقد العشيرة انها منحدره من هذا الحيوان او النبات الخ . ويقترن ذلك في الغالب بمعتقدات وطقوس مرتبطة بهذا الاسم ، مثل تحريم اكل الحيوان الا يوم العيد ، واتخاذ شعارا وحمل افراد العشيرة لاسمه ، واعتقادهم انهم يشاركون في طبيعته . كما تخضع العشيرة لنظام الاكروجامية ، وهى الزواج بالاباعد ، اى ان ابناؤها لا يتزوجون داخل عشيرتهم .

وتجمع هذه الاعراف تحت اسم الطوطمية . ويطلق على الحيوان الخ اسم الطوطم totem وقد ركب هذا الاسم من احدى لغات الهنود الامريكيين . والطوطمية منتشرة جدا . وتوجد في امريكا واستراليا وميلانيزيا وافريقيا وبعض مناطق آسيا . وقد ظن السوسولوجيون الاولون ، بسبب هذا الانتشار ، ان جميع الظاهرات التى لوحظت في هذا الميدان واحدة وتدخل في عمليات سيكولوجية واحدة . وسعوا الى تفسير الطوطمية تفسيراً عاماً . وقد عد (فان جينيب) Van Genner 41 نظرية في الطوطمية . واهمها قام ولا ريب على اساس الوقائع الاسترالية ، وسيأتى الاشارة الى بعضها .

انظر

E. Durkheim, (1912) ; J. Frazer, Totemism and Exogamie (London), 1910 ; Lévi-Strauss, (1962) ; R. Lowie, (1969), pp. 136-143 Van Gennepe, (1920).

عبد الواحد وافي ، الطوطمية أشهر الديانات البدائية ، المعارف (اقرا 194) ، 1959 .

متسعا نوعا ما ، وافراد الجثة . ونلاحظ من وراء هاتين الثقافتين ثقافة
ثالثة المكان فيها ضيق اقصى الضيق ، والجثة غير مفردة ، والانسان
يتوجه الى مجموع مسكنه بجباله التى يقطنها موتاه وبأشجاره وعيون مائه
وبيوته وموقده (1) . ويعيش غير متميز عن محيط هذا العالم المحدود الذى
هو عالمه وان ابراز تلك الطبقات ، فى مجتمع قديم ومتجانس مثل المجتمع
الميلانى الذى تسود فيه حاليا عبادة الاسلاف ، يساعدنا على ابعاد ما
هو راجع للثقافتين العريقتين فى القدم وهما ثقافة (بيد جونا) وثقافة
الاسلاف ، لتتجلى لنا من خلالهما ثقافة تبدو آثارها فى عدد من التصرفات
وفى اللغة (2) ، ونرى من خلالها ان الانسان ما يزال عاجزا عن ان يسرى
فى العالم وانما يكتسحه العالم .

يعيش ميلانى الجنوب غير متميز عن الطبيعة التى تغشيه . وهو
لا يسرى فى الطبيعة ، فهى التى تكتسحه ، ويعرف نفسه من خلالها .

فليس هو الذى اكتشف الشجرة مثلا ، وانما الشجرة انكشفت له .
وان عجزه عن النظر الى الطبيعة نظرة تشبيهية Anthropomorphique
هو الذى ابقاه خاضعا ، على العكس من ذلك ، لاثار نظرة ليس فيها تمييز
دقيق . اذ لا يوجد عنده فارق بين الناس والاشياء ، فالموضوع عنده ملتصق
بالذات ، وتتجلى له مشاركات غير متوقعة فى عالم لم تتعود العين بعد على
ادراك عمقه ولا تراه الا فى بعدين اثنين ، ان الكائناكى يحيط بالعالم كله
فى كل تصور من تصوراته دون ان يخلص ذاته من هذا العالم . ولا يتصور
العالم فى صورة متكسرة وغير متجانسة كما يحدث لنا ، ولكن فى صورة
متجانسة Homogène او نقول بالاحرى فى صورة (كوسمومورفية)

Cosmomorphique اذ ان الصخرة والنبته والجسم البشرى تصدر
كلها من بنيات متماثلة ، فوحدة الجوهر تمزجها فى حياة متدفقة واحدة (3).

ولكن الكائناكى لا يتحدث بشأن هذه الاشياء عن الحياة ، وانما يتحدث
عن الحى (4) . ويكفيه هذا الوصف ليدل به على ما لكل وجود يشهده من

-
- (1) يعنى موقد النصب الذى تقدم فكره فى التعليق ص 107 .
(2) انظر فى شأن التجانس المذكور والطبقات الثقافية المختلفة
ما سبق فى المدخل (ق 4 ب)
(3) انظر القسم المتعلق بالمكان من الفصل السابق . فالمؤلف هنا
ينقل ما قاله هناك عن تصور الميلانيزيين للمكان الى تصورهم للعالم .
وارجع كذلك الى (ف 2 ق 3) فى شأن هذه النظرة الكوسمومورفية .
(4) اى عن « كامو » Komo فلرجع الى (ف 3 ق 2)

خاصة جوهرية . وبالرغم من ان الحياة تتجلى في واقع عضوى ونفسانى لا بد من اعتباره فانه لا يستخلصها . بل تبقى في اعماق ما يحس به اشد الاحساس من وحدة بين العالم وبينه ، انها حقيقة هذه الوحدة ، ولكن الكاناكى لا يدرك الحياة ، بل يجهلها ولا يدرك الحى والعالم وذاته الا من خلال هذه المتطابقة identité وحدها :

حى = حى (1)

ويعيش هذه المتطابقة ولا يدركها ، وتمنعه من ان يجعل حدا فاصلا بين العالم وبينه ، وتيسر له المشاركات والانسلاخات (2) ، وتعوق كل سعى يسعاه ليدرج في ذاته ما اكتسبه من تجربة عن وجوده الخاص . ويجرى هذا السير في الطبيعة . فأنعمال الانسان ، في جانبها النفسانى او السيكلوجى ، احداث تقع في الطبيعة ويلاحظها الكاناكى وكأنها خارج ذاته . وهذا ما يصنعه كذلك بوجوده ، اذ يجعله في شىء من الاشياء ، اى في يام مثلا ، ومن خلال هذا اليام وهو يتحد به ، يعرف وجوده بعض المعرفة

الشعور بوحدة اصناف الوجود (3)

ان الانسان لا يأخذ بيده يامة كما يأخذ شيئا اخر ، ولا يمسكها بمثل الوقار والجلال الذى يصطنعه من يتناول شيئا مقدسا . ولكنه ينحنى عليها ويبحث عن امتن موضع في رهيف جسم هذا العسقل الطويل . فيدس يده تحت الطرف الذى يسمى بالرأس ليدعمه ويقيه من الانكسار لثقله . يحمله اذن برفق كما نأخذ نحن طفلا رضيعا ونساند راسه خشية ان يسقط . ان

(1) « لقد حافظ (ليفى برول) في تفكيره ، رغم تعمقه في دراسة الذهنية البدائية ، على التمييز بين الانسان والعالم ، بينما لا يوجد عند البدائى هذا التمييز .. فالعالم والانسان معا حيئذ بنفس الحياة ، ويرجعان معا الى هذه المتطابقة حى = حى » انظر M.L., (1947), pp. 363-364

(2) Métamorphose ، اى تحول كائن الى كائن آخر في الاساطير ، وكذلك تغير شكل او تركيب بعض الحيوانات . والانسلاخ هو غير تناسخ الارواح او التقمص Métempsychose

(3) يبين المؤلف ، في هذا القسم ، ما يعتقد الكاناكى من وحدة بينه وبين اليام . اذ يدرك نفسه من خلال صورته هذا العسقل ، كما تبرم باليام العقود ، ويحملة الناس رسائلهم ، وذلك في نطاق شعور الكاناك باتحادهم بالطبيعة بصفة عامة والنبات بصفة خاصة .

وسيعود (لينارت) الى ذلك (ف 12 ق 1 و 5 و 8) كما سبق له الحديث عن الاتحاد بالنبات بصفة عامة (ف 2 ق 3) .

مثل من لا يحسن حمل الياص ، فى خطر فعله ، كمثل من لا يحسن حمل صبى . ولهذا ينحى عديم الكياسة ويؤخذ غيره مكانه مثلما ينحى غير الكيس الذى لا يحسن حمل الصبيان . وقد حدث لى ، عند قدومى اول مرة الى كاليديونيا الجديدة ، ان اعجبت بياص يقارب طوله المترين (1) وقد اهداه الى الكاليديونيون على شاطيء جزيرتهم . فرفعت واحدة من طرفها . ولكنى فعلت ذلك قطعاً كما يفعل الغربى عند ما يروز طعاماً ثقيلاً ، ثم تركتها تسقط فى مكانها . فارتفعت اصوات الدهشة من الجمع الحاضر ، ورايت الرعب فى العيون ، فعرفت انى قد ارتكبت جريمة ، غير ان السئل من حسن الحظ لم ينكسر ، وعزى سوء صنعى الى حداثة خبرتى .

وما زال الناس ، الى اليوم بعد ان تطوروا كثيراً وضعفت عندهم جدا طقوس الياص ، يقدرّون لطف الشخص ولباقتة بالكيفية التى يحمل بها الياص كما تقدر كياسة المرأة بكيفية حملها للطفل . اذ يجب ان يلمس الياص بمثل الرفق الذى يتطلبه لس الاطفال . ويقتضى كذلك مثل حنان المرأة عند حملها لطفلها .

فلك ان الياص من الاشياء البشرية . لقد تولد فى الارض التى انحلت فيها اجساد الاسلاف ، ويسرى فيه اذن شىء من لحم الاسلاف . وفى عيد البواكير يزين الياص كما يزين الرجال بقبعة خاصة ويحلى من الاصداف والاعشاب السحرية ، ثم يحتفل الرجال بأكله بعد تقديم قربان (2) ،

(1) للياص قيمة فى ذاته تتجاوز بما لا حد له قيمته الغذائية ، فهو هدية نفيسة (انظر ما تقدم عن احتفالات (البيلو) (ف 4 ق 3) ، ولهذا يستعمل الكانك تقنية زراعية بارعة ليصل طول الياص الى نحو المترين : اذ تحفر الارض تحته فلا يعترض نموه شىء انظر .

M. L., (1953)a, p. 71

(2) بعد نضج الياص ترفع التحريمات المقررة (ف 2 ق 4) ويفرح الناس ويمرحون ، ويتكفل الكاهن المسمى صاحب الياص Maître des ignames بتقديم قربان بواكير الياص ، فيطبخ فى قدر الياص (ف 3 ق 3) قلقاساً لتطهير القدر من تأثير اليامات القديمة . ثم يطبخ اليامة الجديدة لتعطى روائحها القربانية والمقوية .

وبالقرب منها ، فى الرماد او فى مواقد اخرى ، تشوى يامتان جديدتان كذلك تذكرا للعهد البعيد الذى لم يكن فيه خبز . انهما تذكرا بالطقس فى صورته القديمة . وينفخ فى المحارات (انظر 4 ق 1) لنداء الالهة واعلامهم بتناول الاحياء للقربان وليبتعد النساء وقراة الرحم عن الاماكن المجاورة ، ويبقى الرجال وحدهم . ويقترب المشرف على الياص من الفرن الذى تشوى فيه اليامات الجديدة ويفتحه من اعلى ويدعو الاسلاف : — ايها الاخوة : هذه يامات فلان — ويسمى ايكار كل جيل صاعد

انظر (ف 6 ق 2 و ف 8 ق 2 ، 3 ، 5) وكذلك

M. L., (1953)a, p. 70 et 73

وتصنع القبعة من بعض اوراق الشجر ، وتضاف اليها محارة صغيرة شبيهة بالمحارة الطوطمية التى تجعل فى قمة الكوخ .

ويوكل دائما في صمت ، اذ ليس من اللائق ان يتكلم المرء وهو يأكل
اليام (1) . فمنه يكون لحم الرجال وقوتهم ورجولتهم (2) . وتقام قبل اقتران
الزوجين وليمة طقوسية توكل فيها يامة تقوم المرأة باعدادها . واليام كذلك
عنصر الحياة الذى يعطى للذين يعودون الى الحياة لضمان شفائهم التام (3)
واليام خاتم العقود الحى ، فلختم العقد تعطى يامة ، كما يأتى بيامة
من اراد ان يمد فى اجل عقد او ان يفسخه (4) ، وتلقى عليها الخطب :

« لقد ثبتت هذه اليامة فى الارض ، وطلع طرفها وتغذت وهى تغوص
مستقيمة كالذكر فى الارض الهشة ، ان راسها مستدير خير استدارة ،
وجسمها بطين ، وطرفها يشبه نذب الانقليس (5) . واصبح بلدنا موطننا
هائنا يطيب فيه الجلوس والراحة ونصب اثافي الموقد ، وذلك بسبب فميكما
انتما صاحبا هذه اليامة » .

وهو كذلك خاتم الرسائل ، فقد اردت ذات يوم ان اتحقق مما لاحظته
بشأن هذا الدور الحى الذى يقوم به اليام ، فأخذت فى احد الاعياد يامة
وبعثتها باجلال الى رئيس بعيد مع رسالة اطلب فيها منه ان يطلق سراح
اناس كانوا فى اسره ، وبعد مضى ثلاث سنوات مررت بأرض هذا الرئيس

(1) يتعجب الكاليدونيون من صخب الاوربيين فى ولائهم

M. L., (1953)b, p. 101

(2) انه ينعش الرجل ، وتظهر مادته من جديد فى ماء الانسان ، هذا
الماء الذى لا يكون به التناسل ، وانما هو مقو (كما سيأتى فى القسم
التالى) وانظر فيما يلى ما يوصف به اليام فى خطب الكناك .

(3) ان قوة نمو اليام لا تجعله فقط يرمز للانسان فى استمرار نوعه.
وانما تثبت كذلك للكناك انه يحمل خاصية الحياة . ولذا يعتمدون عليه
للانتصار على الموت . انظر ما تقدم (ف 3 ق 8) وكذلك :

M. L., (1953)a, pp. 72-73

(4) ان اليام رمز عيى يؤكد جميع المصالح المجتمعية من خدمات
سياسية ووعود واقتراحات وعون حربى وملتمسات وشكر . فهو المادة الحية
التي تدعم ما يفوه به الناس من اقوال . ولذا يقال : « ان هذه اليامة كلمتنا »
والرسالة التي تؤكد بيامة لا ينتهى امرها ابدا . لان تبادل الهدايا من
موسم الى موسم ، اثناء الاحتفالات المختلفة ، يعوض اليامة القديمة بأخرى
جديدة . فتبقى اليامة اذن خاتما متجددا على الدوام يطبع الاقوال السابقة
والاحلاف القديمة ، انظر M. L., (1953)a, pp. 71-72

(5) او الانقليس او الجرى Anguille ، سمك طويل مستدير
الجزع ومضغوط النذب . وسيأتى الحديث عنه (ف 5 ق 4) .

وذهبت لرؤيته ، فتركى انتظر فى فناء ثم جىء بيامة . واخيرا جاء الرئيس وقال لى :

— هذه هى اليامة التى ارسلتها الى .. ثم تابع خطابه حسبما جرى به العرف ولا ريب ان هذه اليامة تجدد فى كل موسم ، الا انها تعتبر واحدة فى استمرارها . ان اليام يصور حياة العقود والرسائل .

ويقدم للمكروبيين فى اوقات الحداد يامة (1) ويقال لهم :

— انظروا ، ان لها طرفا ، ان لها راسا .

ويعرف المكرويون انه اذا مات طرف اليامة فى الارض فان راسها على العكس تثبت منه الافراخ ويتولد منه يام جديد ، ان اليامة المهداة اذن رمز الحياة التى تدوم . وهكذا يبعث الامل فى النفوس عند التعزية بهذه الصورة التى تمثل الحياة المنبثقة من جديد .

واخيرا فان العسقول الذى يطمر فى الارض حين الغرس يتلاشى لصالح عساقل اخرى جديدة ، ويمثل الميت اذن . ولهذا رأت زوجة فى المنام زوجها المتوفى وهو يقول لها :

— انى يامة قديمة .

ان اليامة القديمة تلد الجديدة ، والجديدة تنعش بدن الانسان ، ورجولة الانسان تقوى العالم ، وتعود الموت بالانسان الى الارض مع اليامات القديمة التى هى اسلافه . ان حلقة وجود الانسان مندمجة فى حلقة وجود اليام .

والتعبير بالحلقة ليس من قبيل المجاز كما قد يظن البعض . فما هذه الحلقة الا اسقاط لوجود الانسان على اليام (2) ، ولكنه يتبينه من خلال هذه الصورة التى يدركها فى اليام وكأته ستار خيال الظل . ان وجوده يطابق *identique* وجود اليام ، واحساسه العميق بهذا التطابق مع الطبيعة يؤكد له ان هذه الحلقة مطابقة للواقع وكأته يعرف تطابقه من خلال

(1) عند اول زيارة لقراءة الميت توضع يامة عند اقدامهم : انظر

M. L. (1953)a, p. 72

(2) نلاحظ ان المؤلف يرفض فيما سبق (ف 2 ق 3) وما سيأتى

(ف 5 ق 4) ما يتحدث عنه هنا وفى (ف 12 ق 3) من اسقاط .

اسطورة لم يصفها ولم يدركها ولكنه يعيشها (1) . بيد ان هذه الاسطورة التى يعيشها وما زال لم يصفها تمنعه من ان يحيط فى ذاته بما يعرفه بالتجربة عن سير وجوده الخاص .

ويمكن ان نجد عددا من الامثلة المضاهية التى تظهر لنا الكاناكى وهو يحس بالوحدة بينه وبين نباتات اخرى ليحيط فى هذه النباتات بجوانب اخرى من وجوده ويعرف بواسطتها هذه الجوانب ، وهكذا نعرف لماذا انتشرت عادة غرس شجرة فى الحفرة التى تطمر فيها المشيمة . فستبقى الشجرة نضرة ما بقى المرء حيا ، ثم تفوى عند موته (2) .

وفى جزيرة (ليفو) (3) يتصور الناس الباوغ من خلال الصورة التى يوحى بها الجذر الهوائى من شجر الكاذى (4) . فجنور هذه الشجرة تنبثق من الجذع فى سياق متينة ومستديرة الاطراف . ويختارون احد هذه الجذور ويعنون بطرفه ويراقبون نموه . ويوم يلمس الارض ، وهو على اهبة الولوج فى ترابها ، يقولون ان الفتى الذى يمثل هذا الجذر بلوغه قد بلغ سن الزواج .

يستقى الكاناكى ان معرفة الاولى بالوجود وبذاته من خلال هذا الاتحاد بالطبيعة ، اى من هذه التجارب البشرية التى يحيط بها فى النبات.

(1) Théâtre d'Ombre وسمى كذلك الظلال الصينية Ombres Chinoises اشارة الى اصله الصينى ، وهو صورة تقطع من جلد رقيق (او ورق) وتزين بألوان زاهية شفافة وتحرك بعصى وتضاء من الخلف ، وهكذا تظهر اشخاص هذا المسرح على الستارة المعده لذلك . ويسمى فى تركيا التى انتقل منها الى البلاد العربية باسم بطله « قره جوز » .

(2) انظر فى شأن هذه الشجرة ما تقدم (ف 2 ق 3) .

(3) Lifou او Lifu من جزر ارجيل (لويولتى) Loyalty ومساحتها 1115 كم مربع انظر (الملحق الاول) .

(4) Pandanus يشبه فى الغالب النخيل ، ومنه الكبير والصغير .

وينبت فى المناطق الحارة بآسيا وافريقيا والمحيط الهادى . وتؤخذ من اوراقه الياف تستخدم فى صنع اوعية وحصر . وتشبه ثمرته الانناس .
(انظر ما تقدم ف 2 ق 3) .

اول تقطع في التصور الكوسمورفولوجي (1) الزوجان والعالم التناسلي

تسهل ملاحظة آثار هذه الوحدة فيما يتعلق بالرجل والطبيعة ، ولكنها تعسر شيئاً ما عند ما تتعلق بمجموع الحقول المزروعة والبساتين، اذ تصبح الوحدة في مرتبة ثانوية وتتغير ، فينبغي لنا ان ملاحظة هذا التغير .

هناك وحدة في البنية بين المرأة التي تلد والارض الخصبة ، ومن الحديث المعاد في الاثنولوجيا ما نعزوه هنا للمرأة من قيمة مماثلة لقيمة الخصب في الزراعة ، فأعراف عدد من الشعوب في مختلف بقاع العالم تثبت صحة ذلك (2) .

(1) تمثل الارض الخصبة عند عدد من الشعوب بالمرأة . ولكن الكانك في طقوسهم الزراعية يرمزون لكل من المرأة والرجل ، مع انهم يجهلون دور الرجل في الحمل . وما ذاك الا لانهم يعتبرون ان الرجل مقو يعد زوجته لتقبل بذور الاطفال عند ما تمر من بعض الاماكن المقدسة . وهذه الوحدة بين الارض والزوجين مغايرة للوحدة العامة بين الانسان والعالم فهي اساس التصور الطوطمي .

(2) توجد صورة الارض الام Terre-mère في جميع نواحي العالم وفي اشكال وروايات لا تحصى . اذ نعر عليها عند اليونان والصينيين والهنود والشعوب البدائية وفي اوربا الخ . فهذا رئيس هندي امريكي كان يرفض ان يحرق الارض ويقول : « تريدون مني ان احرق الارض ؟ فهل آخذ سكيناً لاغرزه في احضان امي ؟ ولكنها لن تأخذني انن بين احضانها عند ما اموت ... » ويسمى الانسان في عدد من اللغات بالمولود من الارض (ابن آدم) وتعتقد بعض الشعوب ان الاطفال ياتون من اعماق الارض ، من الكهوف والمغارات والشقوق والمستنقعات وعيون الماء والانهار ، وتذكر بعض الاساطير الهندية الامريكية ان الارض كانت تلد الناس كما تلد الشجيرات والقصب . وما زال الناس في اوربا يعتقدون ان الاطفال ياتون من عين ماء او صخرة معينة .

وما الموت الا عودة الى احضان الام — الارض . والانسان يريد ان يدفن في ارض الوطن الام . وفي كتاب (الفيدا) « انت الذي ارض ، اضعك في الارض » ويقول الصينيون في جنازاتهم « ليرجع اللحم والعظام من جديد الى الارض » (وفي القرآن الكريم : منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى) وقد وجدت منذ العصر الحجري الجديد عادة دفن الميت في وضع الجنين كما لو كان الناس ينتظرون ان يعودوا قريباً الى الحياة = .

ولكن يجب ان يعاد النظر في هذا المعطى البسيط كل البساطة ، فهو غير كاف في ميلانيزيا . لانا اذا لاحظنا طقوس انصاب الحقول راينا الرجال يكابدون عناء كبيرا بسفح الجبل ليشقوا منه طريقا الى المزرعة ، اذ يبيدون الاعشاب ويجعلون الطريق معرجا ليكون شبيها بالمسرب الذى تتبعه العظاية في سيرها . فهم يعتقدون انه لا بد لتمام الخصب من ان نأتى العظاية لتمشى في الحقل .

ويطمر الكانك في الحقل اثناء احتفالات اخرى باقات من اوراق شجرة من اشجار القطران ، وهى (الكونى) Kùni Semn Carpus atra ويعدون الباقات في مكان خاص بالمنطقة ، هو المكان الذى تسكنه العظاية بعد زواجها المتكرر الذى قادها الى هذه المنطقة ، فهى تسكن صخرة

= وقد نشأ عن هذا الاعتقاد عادات متعددة مثل الطقس الذى يلزم المرأة ان تضع حملها وهى على الارض . وكذلك عادة وضع الوليد على الارض ، امه الحقيقية .

ويدفن عند بعض الشعوب المرضى او المخبولون او المجرمون او الملقنون Initiés دفنا رمزيا ليولدوا من جديد .

وتعتبر بعض الديانات ان الارض الام تلد بالولادة الذاتية . ويطابق هذا التصور الاعتقاد في حمل المرأة تلقائيا دون تدخل الرجل .

اما في ديانات اخرى فان الارض تلد بالزواج من السماء . وما الزواج البشرى الا محاكاة لذلك .

ان المرأة مرتبطة اذن ارتباطا غيبيا بالارض فتقارن بالحقل . ويظهر حملها كنوع من حمل الارض ، ويعتبر الاتصال الجنسي مثل الحرث (وفي القرآن الكريم : نساؤكم حرث لكم) ، ولهذا تحضر المرأة اعمال الزراعة . ويمثل الكاهن وزوجته عند بعض الشعوب كل سنة بكيفية طقوسية زواج السماء بالارض ، ولا يجرى عمل في الحقول قبل هذا الطقس ، لانهم يعتقدون ان الارض ما تزال عذراء . وتكون محاكاة هذا الزواج احيانا فرصة لخلاعة جنسية عظيمة . وتوجد هذه المعتقدات عند جميع الشعوب الزراعية

وقد استخرج (فريز) الميثولوجيا من قصتين : احدهما قصة اتحاد انسان اله وامرأة الهة اتحادا جنسيا على الارض العارية التى يراد احياءها .

انظر J. Frazer, (1903), Mercia Eliade, (1957), pp. 208-230
(1965), pp. 118-125

مقدسة . ويجعلون تلك الباقات مدة طويلة حذاء هذه الصخرة ثم يحملونها الى المزارع بعد ان تتزود بالمزايا والخواص (1) .

ولكن ما هي هذه العظاية ، وما هي هذه الاوراق ؟ ان العظاية طوطم ، والاوراق من شجرة (كوني) Kùni التي تعد ثمرتها كذلك طوطما . وتمثل العظاية الرجل في هذ الحقل بينما تمثل الاوراق المرأة . فللرجل اذن يد في نمو النبات مثله في ذلك مثل المرأة ، وهكذا نلتقى في آن واحد بالزوجين والطوطم .

وهذا لقاء غير منتظر . وربما همنا مع التأويلات . فلذا ينبغي ان ننظر لحظة الى وجود الزوجين لنفهم مغزاه في هذه الثقافات التي توجد فيها المرأة عادة وحدها ، ويعرض لنا سؤال بمناسبة وجود الرجل هنا ، فهل الزوجان موجودان هنا لان الميلانيزيين اعلم من عدد من الشعوب المسماة بالبدائية ، ويعرفون دور الزوجين في التناسل ؟ ويجعلون للزوجين ، بكيفية لبقة ودقيقة ، قوة الاخصاب التي تنسب الى المرأة وحدها ؟ كلا ، فالميلانيزي يجهل ما للرجل من دور جوهري في انتقال الحياة ، ولا يستغرب ابدا حالات التوالد الذاتى (2) التي يتخيلها بسهولة . وقد كتب عدد من الاثنولوجيين في موضوع هذا الجهل وتجادلوا في شأنه (3) . وجدالهم عبث ، لان الميثولوجيا تثبت هذا الجهل . ففي جزر (سالومون) يحكى عن شعبان يسكن تحت الارض ويلعب دور الاله الاكبر (4) انه راي في البدء ان اخاه ، وكان وحيدا على سطح الارض ، يكابد المشاق في العيش والزراعة . فأتجده بالفار اولا ثم بطفل ذكر ، ولكن الطفل يجهل فنون الزراعة وتدبير البيت ، فخلق الاله الشعبان عندئذ المرأة ، وهى وحدها الخبيرة بالميدانين معا . ونرى انن ان المرأة لم تخلق من اجل الرجل . ولكن بمناسبة الطفل . وان تأخر

(1) انظر تفصيل الحديث عن طقوس الزراعة في

M. L., (1953)a, pp. 59-69

(2) Parthénogenèse لوحظت ظاهرة التناسل بدون تلقيح عند النحل والحشرات الصغيرة Pucerons وبعض النباتات « وينسبها الكائنات والمتعلمون المصريون منهم للحيوانات التي يربونها ولا يراقبونها جيدا » . M. L., (1953)a, p. 143

(3) انظر الملحق السابع .

(4) ارجع في شأن هذا الشعبان الى اول الفصل الرابع .

مجيئها في هذه القصة لا يمكن الا في عالم ليس فيه للرجل دور مباشر في التناسل * -

ان الأزواج الميلانيزيين لا يعلمون بالضبط عاقبة زواجهم التي هي الولادة ولكنهم يعرفون نتيجةه العامة التي هي تحولهم النفساني والسيكولوجي . فالزوج ليس بمولد ، ولكنه مقو . وهذه التقوية التي يتكفل بها عظيمة فيما يبدو ، والا ما كانت لتعلق بذهنه ، فهو يستنتج منها ان المرأة المتزوجة تكون في حالة تقبل بذور الاطفال عند ما تمر بما يسمونه (نيو) ، اي احد الاماكن المقدسة من الاجمة الذي تعيش فيه هذه البذور (1)

ولدور التقوية المذكوره اهمية سوسيولوجية عظيمة ، فهو ينقل ، بعض الشيء ، الى المجتمع ما للزوج من اساس عضوي . ويفسر لنا ايضا هذه المواقف العجيبة التي نلاحظها عند الزوج والاب ، وهي شعور الزوج بالذنب اذا ماتت زوجته قبل ان تضع طفلها (2) ، او اذا كانت زوجته لا تلد . فتعمل اسرته كلها لتخفيف الضرر بتقديم هدايا لاسرة الزوجة.

ثم ان عناية الزوج بزوجه عظيمة ، فهو يشاركها في جميع آلامها عند الوضع وقبله وبعده . بواسطة طقوس معقدة تجمع تحت اسم طقوس

* C.F. Fox. The Threshold of the Pacific, p. 83

(1) يذكر (لينارت) في قاموسه ان (نيو) Néo هو مكان الاطفال اي الحوض الخفي الذي يوجد فيه الاطفال الذين سيولدون . والاسلاف او الطواطم كما سيأتي (ف 7 ق 2) هم الذين يبعثون بهذه البذور .

ولكنه يبين في كتابه (1953) a, p. 143 انه لا يوجد في الارض الكبرى اماكن تدخل منها الارواح الى احضان الامهات ، كما هو الشأن في استراليا ، او انها لم تبقى موجودة ، ولكن ، هناك عدد من الاماكن التي تؤثر في جنس الطفل، وتوجد عدة اساطير تنسب الى سمك او حشرة ارضية او مائية اصل الحمل .

(2) سيعرض المؤلف لهذه الحكاية بتفصيل (ف 7 ق 2 و ف 12 ق. 3)

(الكوفساد) (1) ومما يؤثر في النفوس أحيانا ما يوليه الاب من عناية لطفله ، فهو يستهر عليه ولو لم يكن هذا الطفل حاضرا . ويشبهه في ذلك شيئا ما حال الاب في أمريكا ، هذا الاب الذي يلقي في الماء بفصينات كلما

(1) Couvade اسم يطلق على العرف الذي يلزم الاب بعدد من القواعد التي تراعيها الام عادة قبل الوضع وبعده . فيمتنع الاب عن اكل بعض الاطعمة او الخروج او الذهاب الى بعض الامكنة . ويلتزم الفراش عند ما يأتي زوجته المخاض وطيلة نفاسها او الى ان يمشى الطفل او اكثر من ذلك . كما يعالج ويعنى به وتقدم له الهدايا ، مثله مثل النفساء .

ويوجد هذا العرف في جميع بقاع العالم ومنذ العصور القديمة . وبقي ذكره بأوروبا في بعض القصص الى القرن الثالث عشر . ويذكر انه في بعض الحروب بايرلندة لم يستطع ابطال احدى الممالك مقاومة عدوهم لانهم كانوا جميعا ، باستثناء اثنين ، في حالة نفاس ، واول من وصفه (سترابون) Strabon اليوناني . واقترحت عدة تفسيرات لهذه الطقوس فقد رأى فيها البعض اعترافا من الاب بأبوته . او ان الزوج يساعد زوجته للتغلب على الخطر في حالتها العسيرة التي استلزمت ان تفرض عليها تحريمات اضافية .

ويقول (ليفي برول) « ان المشاركة الغيبية لا توجد فقط بين اعضاء جماعة طوطمية . ولكن كذلك ، في عدد من المجتمعات ، بين الطفل وابيه وبين الطفل وامه وبين الطفل وابويه .. ولكن الرواد لم يستلفت نظرهم من بين هذه العادات الا الكوفاد ، مع انها في الواقع جزء من مجموعة من المحرمات (التابو) او الاحتياطات التي تفرض تارة على الاب وتارة على الام وتارة اخرى عليهما معا . وتبدأ منذ بداية الحمل وتمتد الى ما بعد ولادة الطفل .. وتفرض اغلب التحريمات والقواعد على الابوين معا . واهتم الرحالة في الاكثر بدور الاب . اما لان نصيبه منها اعظم او لغرابة القضية عندهم » .

وفي معنى ذلك قول (ليفي ستروس) « انه من الخطأ القول بأن الرجل يأخذ مكان الام . فالزوج والزوجة ملزمان أحيانا بنفس الاحتياطات لانهما ممتزجان بطفلها الذي يكون معرضا في الأسابيع او الشهور التي تلي الولادة لخطر عظيمة . وأحيانا ، كما في أمريكا الجنوبية غالبا ، يلزم الزوج بالاحتياط اكثر من زوجته . لانه حسب النظريات الاهلية في امر الحمل هو الذي يمتزج شخصه بشخص ابنه . ولا يلعب الزوج ، لا في الفرض الاول ولا في الآخر دور الام . انه يلعب دور الطفل . وقلما اخطأ الاثنولوجيون في النقطة الاولى ، ولكن نادرا ما فهموا الثانية » .

انظر (ف 7 ق 2) وكذلك

L. B., (1951), pp. 296-301 ; A. lang, (1896), pp. 291-301

526-527 ; Lévi-Strauss, (1962b), pp. 288-289

مر بمغبر لتستطيع روح الطفل ان تتعلق بها وتتبعه دون ان تفرق (1) ، ان هذا النمو العجيب لنوع من المسؤولية الزوجية والعناية الابوية قد استرعى دائما انظار الرحالة لدى الشعوب البدائية التي تجهل معنى الولادة ولا تستطيع ان تقيم تصرفها على اى اساس بيولوجى (2) .

وينسى هؤلاء الرحالة قيمة الرابطة الاسطورية التي تجمع الزوجين ، فالبدائى لا يتزوج ابدا امرأة دون ان يتثبت من حسن نظام جميع العلاقات بين الطواطم الداخلة في تلاقى حياة العشيرتين كما ينسبون على الاخص قيمة الرابطة السيكولوجية التي تربط الزوجين . فالرجل والمرأة في ميلانيزيا ليسا كائنين متعارضين . ويدل الملفظ الذي يستعملانه في لغاتهما على ان كل واحد منهما يعتبر الآخر « مكمل » له (3) ويضفى مفهوم التكامل على ارتباطهما استقرارا من ارفع طراز .

(1) يذكر (ليفى برون) انه عند ما يولد ابن لرجل من اهل (الكرايب) يبقى هذا الاب في بيته طيلة الاسبوع الموالى لميلاد الطفل . وفي الاسبوع الثانى يذهب الى الغابة دون ان يتعد كثيرا . والا ارهق الطفل . واذا وصل الى مفرق طرق وضع حجرا على احد الطرق لكيلا يضل الطفل . ويتجنب الجداول ليلا تملك الطفل روح المياه . وبالرغم من كل هذه الاحتياطات يبقى الطفل باستمرار قرب امه . ويمنع اخراجه من البيت . وما زال الاب لم ير ابنه ، فالطفل اذن ، عند هؤلاء الهنود ، يوجد في آن واحد مع ابيه في الغابة ومع امه في الكوخ . ويمكن القول ان الطفل نائم بجانب امه بينما يصاحب « قرينه » الاب . الا ان الطفل وقرينه في تفكير الهنود ليسا سوى فرد واحد « انظر

L. B., L'âme primitive, pp. 226 et s.
Van der Leeuw, (1940), pp. 41-42.

(2) « ان الاب ، بالرغم من جهله للابوة الفيزيولوجية ، يحب ابنه منذ يوم ولادته كما يحب الاوروبى ابنه على الاقل . وبما ان هذا الحب لا يصدر عن اقتناع بأن الاطفال اطفاله ، فيجب ان ينبعث عن ميل غريزى لدى الجنس البشرى ، ويستحيل بدون ذلك ان يفسر تعلق الرجل بأبناء امرأة كانت له معها علاقات جنسية ويعيش معها بكيفية دائمة واعتنى بها ايام حملها . وهذا في نظرى التفسير الوحيد لـ « صوت الدم » الذي يسمعه الناس في المجتمعات التي تجهل الابوة وكذلك في المجتمعات الابوية بصفة كاملة . والتي يحب فيها الاب الطفل الذي ينتسب اليه فيزيولوجيا كما يحب ابن الحرام (ما دام لا يعرف انه ابن حرام) . »

Malinowski, (1968), pp. 77-78.

(3) بلغة الكاناك (بى) Be ، وهى الشطر الاول من كلمة « بيمو » Bemu المتقدم ذكرها (ف 4 ق 7) . وانظر ايضا في شأن هذه النظرة الكلية الى الزوجين المدخل (ق 3 - ج) .

ولهذا يتأكد تضامنها من جديد في الزراعة . فربما كان احياء الارض من شأن المرأة . ولكن نجاح الاحياء يرجع الى الرجل . ان احياء المزارع في عمومها لا يخص المرأة وحدها ولكن الزوجين معا (1) .

وكل واحد من هذين الطرفين ملزم بنفس القواعد وبنفس التحريمات (التابو) (2) .

والآن ، وقد بينا دور الزوجين . ما هو مصير هذا الاتحاد بالطبيعة الذي يحسه كل واحد من الزوجين ؟ هل سيلعب دورا شبيها بما رأيناه عند الرجل وهو يكشف وجوده من خلال اليام ؟

لا يمكن ان يحس الزوجان ، كزوجين ، بهذا الاتحاد . فتجربتهما من نوع آخر ، انها من نوع تناسلى . وفي هذا الميدان الخاص يحسان بوحدة جديدة بين الارض الخصبة وبينهما ، وبين الحمل بالثمار وحمل المرأة (3) . واهذا كان العمود المنقوش (أ كويا) (4) والذي يغرز بالقرب من الكوخ في نهاية الحمل يغرز كذلك في الحقول عند انتهاء نضج اليام .

غير ان هناك فرقا بين الوحدة العامة بين الانسان والعالم ، هذه الوحدة التي لم يستخلصها الانسان ولا يسميها والتي لا نعرفها الا عن طريق ما تكسبه للاهلى من عادات ذهنية وسيكولوجية ، وبين اتحاد الارض والزوجين . فهذا الاتحاد محصور في نطاق محدد ، ويحس به الانسان من خلال ما لفترات الزراعة وحياة الزوجين من سير منتظم ، وتنشأ عنه تصرفات تستأثر باهتمام الكائن كله . انه غير مستخلص ، ولكنه

(1) ويمكن الرجوع في مسألة تقسيم العمل بين الرجال والنساء ، لان النساء يمثلن بذرة الاحياء ، الى (ليفى برول) العقلية البدائية ص 354 — 359 وكذلك : M. L., (1953)a. pp. 51-53

(2) تتعدد التحريمات اثناء فترة الزراعة ، فيحرم مثلا قرب الزوج لزوجته كما تقدم في نهاية الفصل الثانى ، واكل القلقاس او غيره من النباتات والاطعمة ، والتصغير والاقتراب من البحر الخ انظر 62 — 69 M. L., (1953)a, pp. 68-69

(3) سيوضح هذا الاعتبار لحمل المرأة كالحمل بالثمار (أ ف 7 ق 4) و (ف 12 ق 3) .

(4) Koea ، ذلك ان الكاهن صاحب اليام يرى في المنام العظاية تمر وهي حاملة اوراقا مختلفة ، فيضع باقة من هذه الاوراق ويعلقها على هذا التمثال في اسفل الممر الرئيسى بالقرية .

اساس لتصور اسطورى متعلق بمجموع الميدان التناسلى الذى يشمل
الناس والعالم . ويمكن ان نسميه التصور الطوطمى (1) .

التصور الطوطمى (2)

يتخذ الطوطم الميلاينيزى شكلا وضيعا جدا ، فهو عظاية الغابة
المجاورة للسكنى (3) ، و شعبان الشاطيء البحرى (4) ، والدودة الصغيرة

(1) يرى المؤلف ان الانفصال بين العالم والذات هو اول فصل فى
تاريخ الانسان ، وان اول تقطع Segmentation يتم فى هذا الانشطار
البطوى للتصور الكوسمومورفى هو تقطع الميدان التناسلى بفضل ملاحظة
الوحدة بين حمل المرأة وحمل الارض ، وهكذا يتم استخلاص الزوجين
والعالم التناسلى ، ولكن حقيقتهما لن تدرك الا من خلال الطوطم فى
الشعوب الطوطمية .

انظر كذلك القسم التالى وبداية الفصل الاخير وكذلك :

M. L., (1947)b, pp. 363-4 ; (1953)b, pp. 91-3

(2) يبين (لينارت) فى هذا القسم ان الطوطم يمثل عضو التناسل
عند الانسان ، وانه بذلك يهيمن على الحياة التناسلية ، ويسمح بأول
معرفة بالميدان التناسلى وبأول تنظيم للحياة الجنسية والمجتمع كذلك ،
اذ يقسم به المجتمع الى عشيره محتاجة الى مدد الحياة الطوطمية وعشيرة
تتكفل بامدادها به عن طريق النساء ، كما يتم به اول تقسيم للمكان . وهكذا
تكون الطوطمية بالنسبة للميلاينيزى اول معرفة بالحياة الوجدانية ، وبالتالى
اول تقطع فى النظرة الكوسمومورفية .

والطوطمية غير بارزة عند الكاليدونيين ، ولهذا خفيت على الباحثين
زمننا طويلا الى ان كشفت عنها دراسات (لينارت) . وسيشير فى هذا
القسم والذى يليه الى العديد من طواطم الكانك . وانظر

M. L., (1930), p. 179 ; (1953)a, p. 173 ; M. Mauss, (1967), p. 217

(3) فى كاليدونيا الجديدة اربع وثلاثون نوعا من العظايا ، ثلاثون
منها محلية ، والعظية طوطم مشترك بين جميع اطراف الجزيرة ، وتتميز
من عشيرة الى اخرى باسم المكان الذى تسكنه من جبل او واد . انظر
J.M. L., (1930), pp. 182-3 ; (1953)a, p. 10

وانظر ايضا فى شأن القبيلة العربية ضبة ، وعن الطوارق الذى ياكلون
ولا يقتلون الضب والورل وهما نوعان من العظايا

J. Joleaud, (1935) ; J. Henninger (1960)

(4) Serpent plature شعبان بحرى ازرق ورمادى واسود يسبح
وقت المد ويلجأ الى الشاطيء عند الجزر . ويلعب دورا طوطميا عظيما .
انظر (ف 3 ق 3) و (ف 4 ق 1) وقاموس المؤلف .

التي تنتشر في حقول القلقاس (1) ، وعشب مألوف ينبت بالقرب من
الأكواخ (2) ، ان الطوطم هو الجانب النابض والعلامة على الحياة في كتلة
العالم الجامدة . ولا شيء يحدث هذا الاثر في النفس اكثر من وزغ (جيكو)
الكاليدوني (3) ، الذي هو نوع عريق في القدم وثقيل جدا . وقد وضعت
فيما مضى واحدة بالقرب من بيتي للاحظها . وله صوت حلقى Roh
يقول عنه الاهليون انه ينبىء بالمطر (4) . ولسانه خشن جدا يلحس به
خطمه ، ولكنه وردى كاللسان البشرى . ويتلون هذا الوزغ بلون الغصن
الذي يقف عليه ويبقى اياما كاملة ساكنا لا تبدو منه اى حركة . وعيناه
وحدهما تسهران . ويبدو ، وهو ساكن فوق الجذوع الكبيرة ، انه الكائن
الحى الذى يندمج حقا في الغابة . ونفهم بذلك لماذا جعل الكاناكى علاقة
بين الحياة في الطبيعة والوزغ .

ولا يعني كثيرا هذا الجانب من الطوطم ، فهو يختلف من بلد لآخر (5) ،
ولكن الطوطم تتجسم حوله بعض المعطيات التي تسمح في آن واحد بأول
تصور للحياة الوجدانية واول تنظيم لها .

ان الطوطم ، من حيث انه المدير لخصب الحقول ، هو رب الاقوات
وما لها من خصائص ، ولذا تقام عدة طقوس طوطمية في اوقات الزراعة
وعند تقديم الغلال (6) . ويحفظ وجوده بالبيوت تمثال منقوش او المحارة

(1) هو الدود الذى يحدث صدوعا في قنوات المياه بهنحدرات حقول
اقلقاس (انظر نهاية الفصل) . وتنسب اليه عشائر مختلفة كانت تمارس
في اوقات الزراعة رقصات استعطافية ، وتغنى فيها قصة الدود الكبير
الذى انتقم من هذا الدود « وتلك ولا ريب حكاية نزاع قديم بين العشائر »
انظر : M. L., (1953)a, pp. 62, 172

(2) وكذلك على عتبات الابواب . ويستخدم علاجاً في احوال انقطاع
الطمث او ضعف الكلى . M. L., (1930). p. 199

(3) ولذا رفعوه الى مرتبة الطوطم الاكبر . انظر في شأنه ما تقدم
(ف 4 ق 3) وكذلك : M. L., (1953)a, pp. 10-12

(4) مثل ما يقال عن نعيق الغراب عندنا .

(5) بالاضافة الى ان اغلب الطواطم تخص بعض العشائر دون
بعض في كاليدونيا الجديدة يقصد المؤلف اختلاف الطواطم خارجها على
الخصوص لانه يريد ان ينتقد النظريات الطوطمية الشائعة ، ويعمم
ملاحظاته على الشعوب البدائية كما سيأتى في نهاية الفصل وارجع في
شأن هذا التعميم الى المدخل (ق 9) .

(6) انظر على الاخص M. L., (1953)a, pp. 59-70

التي في اعلى سهم الكوخ (1) وتوجد هذه المحارة مصفرة في زينة الناس والادوات واليام . ان هذه السمات الشرفية التي بقيت الى اليوم ليست سوى صورة شاحبة من كل هذا المجد الذي سجله الفولكلور للطوطم عند ما كان يتخذ من خصائص الطعام وسيلة ليشكل في صورة انسان ، اذ يحكى في جزر (بانكس) (2) عن بسالة انقليس كان ينظر الى شاب يئس من عشرة الناس ، فجلس على ضفة الماء يأكل وفتات الطعام يتساقط من يده حوله ، وانساب الانقليس خارج الماء واكل بعض الفتات ، فقوى جسمه في الحين وانتصب قائما واصبح انسانا جميلا . انه صديق سيجعل من الشاب بطلا ظافرا . وفي مكان آخر اكل اناس انقليسا فأصطكت سيقانهم والتوت ، واستطالت اجسامهم ، لقد صاروا انقليسات ولجأوا الى الماء * وسواء كان الامر يتعلق بهذه الانسلاخات Métamorphoses الاسطورية او بتحول اليام الى لحم الرجل ورجولته فان الطوطم يعطى شكله عن طريق الطعام لحياة الانسان .

ويختلط الطوطم ، من حيث انه مدبر الحياة التناسلية ، بالميدان التناسلي ذاته . فالعظاية وثمره شجرة (الكونى) من جملة الرموز الجنسية . وهما ، فيما يظهر ، من الطواطم المهمة ، وليس لعضو التناسل في اللغات الميلانيزية اسم خاص ، وانما يدل عليه بصيغة من صيغ الملك : « هنه » . فلا يميز الا من وجهة الملكية الشخصية . ولكن عضو التناسل

(1) سيتحدث المؤلف (ف 8 ق 2) عن هذه المحارة التي توضع فيها اعشاب طوطمية .

ويسكن الطوطم كذلك ، احضان العجائز والربوة وظهر الكوخ ، كما يزور السلة التي تحيط في الكوخ بالعمود المركزى انظر القسم التالى وكذلك : ibid. p. 173

(2) Banks ارخبيل يضم جزيرتين كبيرتين واربع جزر صغيرة ، وهو تابع لجزر الهبيريد الجديدة . وقد سميت باسم (بانكس) Sir J. Banks (1743-1820) العالم الطبيعى الانجليزى الذى رافق (كوك) في رحلته الاولى (انظر ما سبق ف 3 ق 2) ، وهناك جزيرة كبرى او ارض في المحيط المتجمد بالقطب الشمالى وتحمل نفس الاسم . وسيعود الى ذكر هذا الارخبيل (ف 8 ق 6) .

* Codrington, The Malanésiens, p 376 à 396

ذاته طوطم (1) ، ولا يجوز ان يذكر ابدا اسم الطوطم امام من يشارك في هذا الطوطم ، ومن غير اللائق ايضا ان ينادى شخص باسم طوطمه ، لانه يتأثر وكأنة قد جرد من آخر ثيابه ، ويقول حسب تعبيره :

— هو يقول انا .

ويعنى : « لقد ذكرنى انا ، لقد سماتى ، لقد كشف عن اعماق دخيلتى » (2) وهذا الانا الذى عرته المناداة ليس هو الانا الشخصى بمعنى الكلمة ، فهو يشارك فى الطوطم كما يشارك فى الجماعة (3) ، ولكنه يسهل ظهور هذا الانا الشخصى .

ان الطوطم يشكل اذن دعامة تسمح عن طريق المجموعة الوجدانية التى يهيمن عليها ، وهى الحياة الجنسية ، بانبثاق الانا الشخصى .

واخيرا ، بما ان الطوطم يهيمن من خلال الحياة الجنسية على الحياة العضوية والنفسية لدى الانسان وعلى عدد من جوانب حياته السيكولوجية ، فانه سيد الحياة الوجدانية فى المجتمع . وكما ان عضو التناسل قد ادى عندنا الى التفريق بين جنسى الذكر والانثى ، فان الطوطم

(1) ان عبادة عضو التناسل احدى الصور القديمة للحياة لـا فيه من ارواح خالقة ، وتشير النصوص المصرية القديمة الى عبادة عضو التناسل كأقدم عبادة لهم ، وكان الرومان يحملون ايقونات تناسلية كتعاويذ تجلب الخصب . ويحدثنا المفكر الاغريقى (لوسيان) عن الاعمدة العظيمة التى يكاد ارتفاعها يبلغ مائتى قدم ، والتى كانت تقوم امام معبد افروديت فى هيرابوليس رمزا لعضو التناسل . ويوضع مثل هذه الصور قرب كل باب فى جزر الاميرالية Amiraute شمال غينيا الجديدة . وما تزال رموز التناسل تعبد حتى الان فى بلاد الهند ، ويحملها الناس تعويذة واقية . انظر : ول ديورانت ، **مباحث الفلسفة** ، ج 1 ص 202 .

وقد رأى الكاناكى فى بعض الحيوانات او النباتات صورة عضوى التناسل وهكذا كان بعض الطواطم يرمز للرجولة مثل العظاية والوطواط (انظر ف 3 ق 5) واليام كما سلف ، وبعضها يرمز للانوثة مثل القلقاس (ف 3 ق 2) وبلح البحر كما سيأتى وثمره الشجرة المذكورة ، هذه الثمرة التى يقام لها احتفال ويحملها الكاهن فى بوق من ورق ويمر الناس تباعاً ويلمسونها خاشعين متضرعين وهم يقولون : « لآكن قويا ، لآكن حيا . الخ انظر ما تقدم (ف 2 ق 3) وكذلك : M. L., (1953)a, p. 173

(2) ذلك ان مناداته باسم طوطمة تعادل مناداته باسم عضوه التناسلى ، وسيوضح المؤلف ذلك مرة اخرى (ف 11 ق 4) . « يخجل الرجل اذا ما قيل له : انظر الى عظامتك او قرشك ، وينظر الى ثيابه ليرى هل فيها ما لا يليق » . M. L., (1953)a, p. 174

(3) سيوضح ذلك فى فصل الشخصى .

قد ادى عند الميلانيزيين الى تقسم المجتمع العشائري (1) ، فالعشيرة المحتاجة الى مدد من الحياة تقابلها العشيرة التى تتكفل بامدادها عن طريق الطوطم . والمصاهرة بين العشائر هى التى تحدد نقل الحياة الطوطمية عن طريق النساء - فالنساء ، جيلا بعد جيل ، يحفرون القناة التى يجرى فيها من عشيرة الى اخرى هذا النبع الطوطمى الذى هو حياة العشيرة الدائمة (2) . ان هذه الحياة المنقولة اذن حياة مودعة ، انها وديعة بالنسبة لكل احد (3) ، وحفظ هذه الوديعة فى العشيرة او لدى اعضاء العشيرة يفضى الى تصرفات تلزم بنوع من مراقبة الذات ، وهى بلا ريب عناصر لاول تنظيم للحياة الجنسية واول تنظيم مجتمعى .

(1) فالدور الثانى للطوطمة فى نظر المؤلف ، بعد تنظيم الحياة الجنسية ، هو تنظيم المجتمع .

« ان الروابط الوجدانية الحقيقية التى تربط بين افراد العشائر لا تصدر عن روابط الدم الابوى وعن دور الاب الذى يجهلونه . وانما عن دم الام .. وبما ان الكاناكى لم يجد اى صيغة فى لغته يعبر بها عن هذا المجموع المعقد ، مجموع الحياة العضوية من تيار الحياة وتكون الكائن الحى ، لجأ الى الرمز . فطوطميته طريقة رمزية . والطوطم هو المحرك لاسطورة الحياة الجنسية والحياة النفسية التى تنشأ عنها .. »

وعلى هذه الاسطورة الطوطمية يرتكز اول تنظيم للحياة التناسلية واول تنظيم مجتمعى يكون فيه سر الحياة مضمونا (لينارت) انظر (ف 7 ق 3) و M. L. (1953)a, p. 175

وهو هنا يوافق (دركايم) على ما يراه من ان تصنيف الكائنات (بما فيها الناس) والاشياء نتيجة عند البدائيين للطوطمية . « بما ان العشيرة لا تستطيع ان تبقى بدون اسم وبدون شعار ، وبما ان هذا الشعار حاضر فى كل مكان امام اعين الافراد فان العواطف التى يوقظها المجتمع تتعلق بهذا الشعار وبالاشياء التى يصورها » فبعد ان كان الطوطم شعارا اصبح مقدسا ويعتبر من قرابة الانسان .

واعتبار الطوطم شعارا هو كذلك قول (مولر) Max Muller وغيره . كما رأى (برجسون) فى الطوطمية ابط وسيلة لتمييز الجماعات بعضها عن بعض .

ولكن (ليفى ستوس) يعتبر ان الطوطمية نتيجة للتصنيف الذى يمارسه الفكر المتوحش وجزء جوهرى منه لا العكس كما عند (دركايم) انظر :

E Durkheim, (1912), pp. 337-338 ; Lévi-Strauss, (1962)b, pp. 214, 288-289.

(2) فالأحوال هم مالكو الحياة الطوطمية ، والانتساب يكون لطوطم الام . وسيأتى فى القسم 2 من الفصل 7 بيان انتقال الحياة عن طريق تبادل النساء .

(3) سيقول المؤلف انها عارية (ف 9 ق 7) .

وهذا التقسيم للمجتمع يطابقه كذلك اول تقسيم اقليمي ، فالجماعات والعشائر اماكن تخصصها ، ولكل من القرية والمسكن مكانه الخاص ، ولكل واحد من اجزائها المختلفة وظيفة خاصة (1) . ان شكل المجتمع مرسوم في الارض ، ونحس انه يكفي ان نمد خطوط هذا الرسم لى نصل ، عند شعوب اخرى ، الى هذا التقسيم العجيب الذى يقسم به الامريكيون المكان ويثير كبير الاعجاب . فكل شىء عندهم تابع لانواع الحيوانات الطوطمية من جهات اربع والوان وعناصر وفصول وقبائل وترتيب داخلى الخ (2) . ان المكان كله مدرك ومصنف ومستخدم ، ولكن لا كما كان ، فنحن هنا بعيدون عن النظرة المجردة الى المكان . لان المكان لم يستخلص بعد ، وانما يدرك وكأنه قوة تحت امر الطواطم (3) .

وهكذا يساهم الطوطم ، عن طريق ما يفضى اليه من تقسيم المجتمع ، فى تشييد هذا المجتمع على اساس يكون فيه النظام ونوع من عبادة الحياة (4) ضامنا لاستقرار المجتمع خلال الظروف المختلفة .

فالوحدة بين الانسان والعالم ، هذه الوحدة التى يحس بها الميلانيزيون اشد الاحساس ، شرط فى اماكن نمو انا سيكولوجى ، او قيام نظام مجتمعى تحت اشراف الطوطم ، ويدرك الميلانيزيون هذه الوحدة التى عجزوا عن استخلاصها من خلال اسطورة طوطمية . ويستطيع البعض ان

(1) انظر فى شأن هذا التقسيم ما تقدم فى القسمين المتعلقين بالمكان وعبادة الاسلاف والمسكن من الفصل السابق وما سيأتى (ف 7 ق 1 و 6) على الخصوص .

(2) يشير الى نظام قبائل (الزونى) Zuni ، هؤلاء الهنود الامريكيين الذين يمتزج عندهم مفهوم المجتمع بتصورهم للعالم . فهم يقسمون المكان الى سبع مناطق : الشمال والجنوب والغرب والسمت والنظر والوسط . واشياء الكون مقسمة بين هذه المناطق السبع . فمع الشمال : فصل الشتاء والرياح والهواء والقوة والتحطيم والحرب والبجع والغرنوق والبلوط الاخضر واللون الاصفر (لان الضوء ، جهة الشمال ، اصفر عند الشروق والغروب) الخ . ومع الجنوب : النار والصيف والفلاحة والطب واللون الاحمر الخ . وهكذا . وهذا التقسيم مطابق لتقسيم العشائر داخل القبيلة ، فهى كذلك سبع : واحدة للشمال واخرى للجنوب الخ . وكذلك شأن الكهنة والطوائف وبعض الالهة الخ ، ومنطلق تقسيم الكون من مركز مقدس هو قرية هؤلاء الهنود : انظر

Durkheim et Mauss, (1901-1902), pp. 34-44

(3) ارجع الى قسم المكان من الفصل الرابع .

(4) يقصد الحياة الطوطمية ، اى الدم والنبع الطوطمى الذى ينتقل عن طريق النساء من عشيرة الام . كما تقدم آنفا وكما سيأتى فى القسم التالى . وانظر بالخصوص (ف 7 ق 3) وكذلك M. L. (1953)a, pp. 108-109

يسمى الطوطمية تصورا جماعيا (1) ، او اسطورة الحياة الجنسية (2) او التغذية (3) او الحياة العضوية الخ ... فهي كل ذلك ، لقد كانت الاسطورة الطوطمية ، بالنسبة للميلانيزي ، اول شكل في معرفة الميدان التناسلي ، اى مجموع الحياة الوجدانية ، وينبغى ان نعلم ان وراء الطوطمية توجد هذه الوحدة التى هى مفتاح السلوك الذهنى والوجدانى عند هؤلاء الذين نسميهم بدائيين ، وهى مفتاح سلوكهم الدينى كذلك (4) .

ان كلمة « الوحدة » *identité* عسيرة الاستعمال ، ويجرنا استخدامها الى عالم التجريد . وتسمح لنا الطوطمية بادراك الوحدة من خلال الاسطورة فى مظهر عيى ، وتتيح لنا ان نفهم بسهولة هذه الهزة التى

(1) يقصد (ليفى برون) كما سيصرح بذلك (ف 12 ق 8) . ويرى هذا الفيلسوف الفرنسى ان العلاقات الغيبية الموجودة بين الكائنات والاشياء المرتبطة فى تصور جماعى (ومنها العلاقة الموجودة بين الطوطم والمنتسبين اليه) تتضمن « مشاركة » انظر الملحق الاول وكذلك

L. B., (1912), pp. 1, 76-77

(2) المؤلف هو الذى يسميها اسطورة الحياة الجنسية او الحياة العضوية او الحياة النفسية كما بينه فى هذا القسم وفيما سيأتى (ف 12 ق 8) .

(3) يشير الى (مالينوفسكى) *Malinowski* الذى يرى ان الحيوانات والنباتات تدخل فى الطوطمية لانها تزود الانسان بطعامه . والحاجة الى الطعام تحتل المكانة الاولى فى شعور البدائيين « فما اقصر الطريق التى تؤدي من الغابة العذراء الى المعدة ثم الى ذهن المتوحش ، ولذا تقام طقوس ليكثر الطوطم .

ويعلق (ليفى ستروس) على هذا الراى الذى هو كذلك نظرية (راد كليف برون) *Radcliffe-Brown* الاولى بقوله : « يعارض نظرية المنفعة وجود حالات عديدة ليس فيها للحيوانات او النباتات الطوطمية اى نفع ملموس من وجهة نظر الثقافة الاهلية .. وتوجد عدة احتفالات يقصد بها تكثير الذباب او البعوض ، على الرغم من ضررها الظاهر ، ولكن ذلك لانهما مقترنان بما يتمنى الاهلى ان يدركه اكثر من كل شىء فى بعض فترات السنة ، وهو المطر القوى . ان الذباب والبعوض لا يتصوران كشيئين منعشين ، ولكن كعلامتين » . ان الانواع الحيوانية لا تختار لانها صالحة للاكل « ولكن لانها « صالحة للتفكير » انظر :

Lévi-Strauss, (1962)α, pp. 81-93, 128

(4) فميز الطوطمية هو كذلك راجع الى اسطورة الوحدة ، شأنه شأن غيره من مميزات الذهنية البدائية . انظر ما ذكرناه فى التعليق (ف 2 ق 3) .

تجعل الانسان يحس في ذاته بالعالم ويتشبه به قبل ان يسقط ذاته فيه ، وهذا ما يمكن ان نلخصه كما يلي : التشبه بالعالم (الكوسمومورفية Cosmomorphie) يسبق التشبيه بالانسان Anthropomorphie ويصدر عن هذا التشبه بالعالم تلك الاتحادات بين الانسان والطبيعة ، اى هذه الجوانب من الوحدة المعاشة التى تظهر فيها جهود الانسان الاولى وهو يبحث عن ذاته .

ان ما لاسطورة الوحدة المعاشة من تأثير في العالم البشرى لا يبقى دائما مرتبطا بالطوطمية . فحقا اننا لم نميز اسطورة الوحدة اوضح تمييز الا من خلال الطوطمية . ولكن لا شئ يثبت انها لا تنفصلان . فاسطورة الوحدة تبقى معاشة من بعض الجوانب بعد ان تموت الاسطورة الطوطمية بزمن بعيد .

انحلال التصور الطوطمى (1)

ولكن هذا الموت بطيء وليس كاملا ابدا . انه يحرر الطاقات التى لم تكن نتيجتها من خلال خرافة الطوطم . فالطوطم ، وهو غير زمانى Intemporel ودائما معاصر ، يبقى ما بقيت الاشكال الاسطورية مسيطرة على التفكير ، ويتلاشى بقدر ما يعظم في الفكر تعقل الحياة (2) ، ولهذا نراه في امريكا يجمد في الشعار ، ويتناثر باستراليا الى طواطم

(1) يبين (لينارت) هنا ان الطوطمية تنحل بالتدريج ولا تضحل ابدا . ولذا بقيت آثارها في مختلف القصص كما انها ما تزال في نظام الحياة التناسلية واحترام الاخوال ، ثم ان الكانك ، بالرغم من احتكاكهم بالغرب يلجأون الى تقاليدهم الطوطمية عند ما لا تفيد في علاجهم ادوية البيض . لقد حل محل الاسطورة الطوطمية ما تولد عنها من تقاليد لحفظ نظام المجتمع .

ثم يذكر ان الطوطمية الكاليدونية قديمة وغير مستوردة ولم يصبها من التحول ما اصاب مثلها في بلاد اخرى . لقد بقيت منذ الاصل وسيلة لادراك العالم التناسلى ولذا تفيدنا في معرفة الطوطمية والفكر الاسطورى عموما .

(2) انظر في شأن معاصرة الطوطم نهائية (ف 3 و ف 7 ق 5) بالخصوص . اما تلاشيها فلانه تابع للتفكير الاسطورى . وهو كالاساطير وسيلة لادراك العالم ، ولذا يتلاشى مع تلاشي التفكير الاسطورى وحلول التفكير العقلى محله كما سيأتى في الفصل الاخير على الخصوص .

فردية (1) ، ويمكن ان نتابع في ميلانيزيا ، من خلال عدة مظاهر ، عملية انحلاله .

انه ما زال يعيش في القصص : فعظاية (كوني) ما تزال من عالم الواقع لانها تمثل الطوطم محنقا ووحشا يرهب الانسان (2) . ونجد بالعكس من هذه الاسطورة القديمة ان عظاية (اورورو) تبدى نفس الخبث . وتريد ان تلاحق طريدها التي لجأت الى مسكن في اعلى صخرة ، فتطلب من اصحاب المسكن ان يرفعوها بليانات Lianes وذلك ما صنعوا . الا انهم ، وهم اناس عصريون ، ربطوا الى طرف الليانة كلابا من حديد محمى . وبما ان العظاية الطوطم يرجع عهدها الى اقدم الازمنية ، ولا تعرف المعادن اذن ، فانها انقضت على الشخص المحرق : وكان في ذلك

(1) فالطوطم يستخدم في الغالب شعارا ، اى علامة تميز صاحبه ، وان طوطمية هنود امريكا متطورة جدا . وتنقسم فيها القبيلة الى عشائر لكل واحدة منها شعار blason اما حيوان او نبات . واغلب العشائر بأمريكا الشمالية كلها مرقمة ترقيمات دقيقة . ويتبعون ترتيب هذه الاعداد وتعطى كذلك داخل هذه العشائر ارقام لكل فرد كما هو الشأن في كتيبة معبأه . انظر M. Mauss, (1967), pp. 215-220

ونجد عند (الارونتا) Arunta ان الجماعة المنتسبة الى حيوان او نبات لا تشكل عشيرة واحدة ، لان الانتساب الى هذه الجماعة لا يرتبط بالولادة وانما بما تعتقده الام التي تقول ان ابنها تجسيد لطوطم هذه الجماعة . وهكذا يكون ، في الغالب ، الاخوة والاخوات اعضاء من جماعات مختلفة . ويوجد عند هذه القبيلة طوطم للحى ، وطوطم لروحه بعد موته وطوطم لبذرتة التي ستتجسد . ولكل واحد من هذه الطواطم اسم خاص تحدده الاسطورة والمكان والعبادة .

وتوجد الطواطم الفردية أيضا في غير استراليا مثل ميلانيزيا وبالاخص امريكا الشمالية . انظر مثلا :

Lévi-Strauss, (1962)a, pp. 22-25, 52-64 ; M. Mauss, (1967), pp. 218-219.

(2) توجد اربعة اساطير تبين مراحل تطور الطوطم العظاية في صورته الصالحة والضارة . واقدمها اسطورة سيد (كوني) Le maître de Koné و (كوني) اسم مكان وعشيرة بغرب كاليدونيا الجديدة . وقد تقدم ان العظايا تسمى بأسماء اماكنها . والامر كذلك بالنسبة للأساطير الاخرى . وهذه الاسطورة تظهر العظاية غضبية لما لحقها من اذى بسبب اقتحام صياد اجنبى ليدانها ، وتلاحقه الى ان يجد من يبعد عنه العظاية ، اذ يمزغ هذا عشبا اخضر ويبصقه عليها . انظر هذه الاسطورة . في M. L., (1932)

هلاکها (1) وليس فی هذا ، من لدن الکائنات الذین استعانوا علی قتل العظایة بأدوات من عصرنا الحیددی ، ما یضاهی بسالة الفأرس الذی صرع (التاراسک) (2) . ولکننا نجد ان الطوطم هنا یکاد ان یصبح وحشا اسطوريا ، وبالتالي فی طریق الانحلال .

ومن میدان الواقع كذلك هذه العظایة التي صارت حنونة کالأم ، فاختلطت بالغابة وانجذبت اما لم تجد من یرعى طفلها عند ما تذهب الی المزارع ، فكانت الغابة تنزل وتهدهد الطفل .

ویوم تقديم الطفل لقراءة امه كانت العظایة حاضرة والغابة علی ظهرها . وهكذا كانت العجوز الجلیلة تسد طرفا من الممر . وعند ما انحنت بدت للعیان کومة عظيمة من الطعام ومختلف الهدایا . وتصرف هذه العظایة یوضح لنا تصرف عدد کبیر من الاجداد (3) .

لقد بقيت الاسطورة دائما حالية actuel فی القصص العديدة التي یتمثل فیها الخاطب بالعظایة ، فتفرع منه الفتاة وتقطعه وترمیه فی الفرن ، وتحوله محنة النار الی شاب جمیل (4) . وما اکثر الروایات المتعلقة بمجموعة الحيوانات الطوطمية . فالانقلیس یلعب ، فی جنوب جزر الهیبرید الجديدة ، دور العظایة فی کالیدونيا والثعبان بالقرب من اندونیسیا غیر انها تدور دائما حول موضوع الهوی الظافر ، هذا الهوی الذی حفظته

(1) ان اسطورة عظایة (اورورو) Ourourou نسخة حديثة من الاسطورة المتقدمة وتفسرها . وهي حکایة اخوين نصبوا فخیهما فتقع العظایة فی فخ الطرید ، وعند ما یطلق سراحها تقفز الی عنقه ولا تفارقه الی ان یلجا الی ابناء جیل آخر فیقتلونها انظر M. L., (1932), pp. 54-59 .

(2) لانه لیس فی قصة الکائنات حديث عن القوة والصراع ، ونها عن الحیاة کما فی المرجع المذكور .

اما La Tarasque فهي حیوان برمائی اسطوری کان یفترق المراكب ویأكل السكان ، حسب تقالید الاقالیم الفرنسية ، الی ان خرج 16 شخصا لمحاربته ومات منهم ثمانية .

(3) فی مقابل اسطورة العظایة المحنقة توجد اسطورة جد Névou التي تمثل العظایة سهلة العشرة ومخلصة لاعتقابها .

والملاحظ ان موضوع الغابة التي تمشی شائع فی الاساطیر العالمية انظر Eric Dardel, (1955), p. 162 ; M. L., (1932).

وانظر فی شأن رعلیة الاجداد لاحفادهم فی غیاب الاء والامهات (ف7ق3)

(4) یشیر الی الاسطورة الرابعة من حلقة العظایة Cycle du Léopard المتقدم فکرها ، وهي اسطورة Windo التي تتحول فیها العظایة الی انسان لتدخل فی السلالة البشرية . انظر M. L., (1932)

عندنا هاته القصة التي كانت اسطورة قبل ان تتناثر في حكايات من نوع « الحسناء والحيوان » (1) .

وينحل الطوطم كذلك عند اتصاله بالالهة . وقد اشرنا الى نمو عبادة الاسلاف وبيننا كيف تكون الالهة . وبما ان التصورات المتعلقة بهؤلاء غير واضحة فان الكائنات يسبقون عليهم احيانا صورا مستمدة من الطوطم (2) ، فأسماء الاله والطوطم والجبل في بعض المناطق متماثلة (3) ، ولا يعنى ذلك سوى ان التقاليد الحية لم تستسلم لبدع الاسلاف ولكنها اخضعت السلف لاشكال الطوطم المتعارفة عند ما اراد هذا السلف ان يصبح الها اكبر . وهذه الاشكال الاسطورية التي تنسب للالهة تسبب للاثنولوجيين من المصاعب ما لا يحصى ، لانهم لا يحسنون دائما التمييز بين ما هو من الطوطم وما هو من الاله .

ونجد الطوطم كذلك في التقاليد المتعلقة بالحيوان صديق العشرة وحاميها ، فما زال الناس يذكرون التقاليد المتعلقة بالقرش (4) ابن اخت بلح البحر (5) ، ولكن القرش فقد كثيرا من هذه الصفات التي كانت تبقيه من قبل في ميدان الحياه التناسلية . لقد اتخذ صورة كائن نبيل باسل ما

(1) La Belle et la Bête ، وهي حكاية تاجر اقتطف وردة فغضب غول لذلك ، ولم ينج التاجر من الموت الا عند ما قبل ان يعطى للغول احدى بناته . واغرم الغول بالفتاه التي انتهى بها الامر الى حبسه ، لان لطفه انساها بشاعته . فيعود الغول ، بسبب هذا الحب ، الى صورته البشرية التي حرمتها منها فيما مضى عفرينة شريرة ويتزوجان .
وكتب هذه الحكاية الادبية الفرنسية

(1711-1780) M^{me} Le Prince de Beaumont
(2) يميل الكائناكى الى الخلط في تصويره للاسلاف بين جوانب الالهة وجوانب الطوطم فلا يدرى القاص ، في الغالب اذا ما سئل ، بأى كائن يتعلق الامر . فجوماوى Gomawe على الارض اله وجد عشيرة في آن واحد . ولكنه يسكن كذلك الماء ، وهو فيه طوطم . هناك اثن خلط في وصف هؤلاء الالهة ، ولكن خواصهم ، في اعماقها ، لا تختلط ابدا . ان الكائناكى لا يخلط ابدا بين محتوى الطوطم والاله ، انظر الفصل الاول و

M. L., (1953)a, pp. 177-178, 181

(3) انظر ما تقدم عن الاله الطويل (ف 3 ق 3) .

(4) « القرش طوطم لعدة عشائر في الجزيرة » M. L., (1930)

وانظر ما تقدم (ف 3 ق 2)

(5) La moule « هل القرش زوج بلح البحر الذي هو كذلك طوطم هام ونو علاقة به ، او انما هو ابن اخته ؟ » وهو طوطم بعض العشائر التي تعدد جد اللام او خالا وتقرنه بفرج المرأة

M. L., (1930), pp. 172, 195-196

يزال قادرا على شفاء بعض الامراض (1) ، ويختص بعشيرة (بيبس) (2) الذين يتكلمون على عونه عند الحاجة . ولكنهم لا يعدونه الان طوطما ، اذ يوشك ان يصير حيوانا مجيرا .

بيد ان اعظم ما يمكن ان نستفيده من الاتحلال الطوطمي هو ما نجده في المجتمع الذي في حالة تطور :

فالطوطم ما يزال منبع الحياة ودعامة سائر الميدان الوجداني ، وهو سبب احترام الناس لظهر الخال ورقبته ، فهما مأواه (3) ، الا ان انصاب الطوطم قد اختفت بالتدريج منذ مائة سنة كما امتهن الاستعمار الاماكن الطوطمية ، وزالت كذلك جميع التحريمات تقريبا ، بحيث يمكن ان نطن ان الطوطمية قد ماتت .

ولكن ذلك يكون نظرة سطحية . فالتوازن المجتمعي لم يتزعزع كثيرا ، وعادة الزواج خارج العشيرة ما تزال راسخة . ولم يفقد النظام المجتمعي ما له من حظوة عند الناس (4) ، وان بدا اسم الطوطم يفقد ما كان له من صبغة التقديس ، واصبح احيانا من جملة الالفاظ البذيئة . ولكن الامهات الشاببات يعرفن ، ولو كن مسيحيات ، ان الحياة الطوطمية ليست عبثا على الاطلاق . فهن لا يحتملن ان يرفض ازواجهن زيارة خال الطفل ليهدوا اليه الهدايا ويلتمسوا منه ان يبارك في صحة الطفل (5) .

ثم ان المرضى يهتمون حقيقة بالطوطم ويذكرون اسمه . واذا اعياهم علاج الاطباء البيض لم يترددوا في البحث عن الادوية التي توصى بها التقاليد الجليلة . وقد يجهل اكثر الاعوان الاداريين تطورا ، اى هذا الذي

(1) القرش اكثر الطواطم تغيرا في صورته . فهو يتحول الى شجرة اروكاريا عند ما لا يجد ما يأكله في البحر . ويسلط الامراض في الارض ، ولكنه يلعب كذلك دور الدلفين المنقذ مع اتباعه .

(2) Bayes ، اخنت هذه العشيرة اسمها من اسم ربوة بنت عليها كوخا واصبح اسمها علما جغرافيا . وكانت تسكن قرب الرأس المسمى بهذا الاسم ، انظر M. L., (1930), pp. 99, 103

(3) ان الخال معبد حتى للطوطم ، ولذا لا يمر المرء وراء ظهر خاله ووقفاه M. L., (1953)a, pp. 139-171

(4) « وقد يحدث ان لا توجد الاسطورة الطوطمية بينما يوجد ما اوحى به من قواعد الحياة » M. L., (1953)b, p. 93

(5) انظر في شأن الهدية الى الخال ومباركة الطفل (ف 7 ق 2) و (ف 8 ق 4) و (ف 9 ق 7) .

ربى منهم تربية فرنسية ، كل شيء عن ماضيه وعن الارض التى اقتلع منها ، ولكن شيئا من تراب مسقط رأسه يبقى عالقا به ليذكره ، عند ما يصيبه الهزال ، بأن ذلك من عظاية (سيبى) التى اندست فى بدنسه ، فيسعى للبحث عن عشب (سيبى) (1) ويقتحم فى سبيل ذلك زوايا التقاليد ليعثر على بعض بقايا الطوطمية . وسيكتشف ما ارتكبه من مخالفات عند ما كانت الحضارة تبهره . وسيهدى لخاله ، بعد ان قصر فى حقه زمنا طويلا ، اجمل ما يملكه من ثياب من عادة البيض ليكل امره الى عادة القدماء ، ويعيش هذه الحياة التى تمنحها الطواطم اوليموت معها فحسب * .

ان هذه العودة الى الماضى لا تعيد الحياة الى الطوطم ، ولكنها تثبت ان التقاليد التى تولدت من الطوطمية قد تركت اثرا عظيما فى سلوك (الكاناك) .

ويبدو ان عبادة الحياة تحل اليوم محل الاسطورة الطوطمية . وهذه العبادة تحفظ الواقع الذى كانت تعبر عنه الاسطورة القديمة ، او تواصل صيانة ما كان ينعم به المجتمع من تلاحم وجدانى .

ويمكن ان نتساءل عما اذا كان الميلانيزيون الجنوبيون قد استوردوا طوطميتهم كما استوردوا عددا من اعرافهم فى حفلات (البيلو) . ولكن

(1) Cihéi اسم احدى العشائر الكاليدونية . ذلك ان الطوطم يعاقب من يخالف محرماته بالمرض ، ويدخل الى جسم المذنب . ولكل طوطم امراض خاصة يعاقب بها . فالتهاب المفاصل من الشعبان البحرى ، وفقر الدم من الفار الابيض ، وقذف الدم من (جوماوى) ، والدمامل من السود الخ M. L., (1930), p. 92

ويكفى لشفاء الامراض الطوطمية ان يستدعى الكاهن صاحب الطوطم ، والذى هو على وجه العموم امرأة عجوز ، ليعطى العشب الشافى الذى اوحى به الطوطم . وهذا العشب لا يؤثر فى المريض ، ولكن فى الطوطم ليعتد عن المريض ، انظر :

M. L., (1930), p. 211 ; (1953)a, p. 174.

* C. F. Leenhard, Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne p. 212 (يبين المؤلف فى الفصل الذى عقده للأمراض الطوطمية ان مفهوم المرض لم يتطور بالرغم من ضياع التقاليد وتطور الفكر ، اى ان الكاناكى احتفظ بتفسيراته القديمة) .

ينبغي ان نلاحظ انها كانت موجودة في عهد الالتقاط (1) عند ما كان النساء يتعهدن انصبا صغرة بالقرب من اماكن النباتات الصالحة للاكل . ولم يكن في ذلك العهد زراعة في ارضة ولا عبادة الاسلاف . ونجد كذلك ان اقدم الاساطير هي التي تدور في جوهرها على الطواطم (2) . هذه الطواطم التي بقيت كما كانت في القصص القديمة ، فهي اما سرطان او عظاية او دود او تفاح (كوني) او حشرات او فواكه مألوفة (3) . ولم تخضع لاي تعقل يجعل منها مجموعة طوطمية منظمة بارعة كما حدث في امريكا ، وكذلك لم تتحلل ولم تثر ، كما هو الشأن في اماكن اخرى ، صراعا

(1) Cueillette وكذلك Collecte ، ويقصد به على وجه العموم التقاط الحيوانات الميتة والحشرات واصداف البحر والنباتات والفواكه . اذ يفرق عادة في تقنيات اكتساب القوت بين الاكتساب البسيط (الالتقاط والصيد البري والبحري) وبين الانتاج (تربية المواشى والزراعة) . كما يميز بين عصور بشرية ثلاثة : عصر الصيد وعصر تربية المواشى وعصر الاستقرار مع الزراعة ، فقد كان الناس يعيشون اولا بالخصوص ، من الصيد البري ، ويضيف اليه بعضهم الصيد البحري والالتقاط .

واعتبر (مورجان) Morgan ان الالتقاط يميز مرحلة التوحش التي هي عنده اولى مراحل التطور البشري ، فهو اذن سابق على الصيد ، ولكن ليس هناك ما يدل على ان الصيد لم يعاصر الالتقاط .

ومع توزيع العمل بدا الرجال يمارسون الصيد بينما يتكفل النساء بالالتقاط . وهذا ما اتاح لهن معرفة العلاقة بين البذور ونمو النبات وبالتالي اكتشاف الزراعة . وقد يوجد الالتقاط مع بعض الزراعة . وتعيش الى حد الان بعض الشعوب بهذه الطريقة مثل الاسكيمو واقرام افريقيا الاستوائية انظر مثلا : M. Mauss, (1967), pp. 56-58

A. Montagu, (1964), pp. 120-123

(2) يزرع القلقاس في ارضة ودرجات بسفوح الجبال . ويقول اهل كاليدونيا ان هذه الطريقة جاء بها غيرهم ، وكانوا يصفسون بالحرق هؤلاء المهاجرين الذين يرفعون الماء الى الجبل ، وهي طريقة قديمة ، اذ لا يوجد مكان في هذه الجزيرة وليس به آثار الادراج .

والارصفة وعبادة الاسلاف راجعتان الى احداث الطبقات الثقافية بينما الطوطمية راجعة الى الطبقة القديمة . انظر المدخل (ف 4 - ا)

M. L., (1953)a, p. 63

(3) فمن الحيوانات كذلك البوري ونوع من الحمام ومن النبات شجرة الموز والقصب والقلقاس ومن مظاهر الطبيعة : الرعد والزوبعة . فالتواضع الطوطمية ممثلة اذن عند الكاليدونيين . انظر :

M. L., (1930) ; (1953)a

في المجتمع بين عشيرة الام وعشيرة الاب (1) . ويصف لنا (مالينوفسكى)
Malinowski وصفا جيدا هذا الصراع في جزر (تروبرياندا)
Trobrionds (2) ونعثر ، في جزيرة مدغشقر البعيدة ، على هذا الصراع
ملخصا في المثل الذائع : الخال يصرعه مزراق ابن اخته .

وليس لهذه الخصومة ما تتركز عليه في المجتمع الكاليدونى (3)
فالطوطمية المتصلة به لم تتغير ، فيما يظهر ، عما كانت عليه منذ البدء ،

(1) يرى (مورجان) Morgan واتباعه ان القرابة في جميع
العشائر البدائية كانت من جهة الارحام . اذ لم يكن زواج (بين زوجين
فقط) ، الشيء الذي جعل الابوة ملتبسة والنسبة الى جماعة الام . وتنتقل
الملكية داخل عشيرة الرحم ، اما من الاخ لاخته او من الخال لابن اخته
لا من الاب الى الابن ابدا . ولكن مع ازدياد الثروات بدا النزاع في هذا
النوع من الارث الذي يحرم اولاد المالك من الميراث . وهذا السبب
بالاضافة الى ازدياد التيقن من الابوة ، كاف في قلب نظام الامومة واقامة
العشيرة الابوية .

وقد انتقد هذا القول بالاباحية وارتباط النسبة الى الارحام بعدم
التيقن من الابوة ، فهذه النسبة الى الام توجد كذلك في حالة معرفة الاب
وانظر (ف 7 ق 2 و 3) و (ف 11 ق 4) والملحق السادس وكذلك
Cuvillier (1956), pp. 569-570

(2) يذكر (مالينوفسكى) ان اهلى هذه الجزر يعيشون في مجتمع
تشكل فيه الام نقطة انطلاق القرابة . اى ان القرابة الحقيقية فيه من
جهة الام ، فأقرب القرابة الى المرء ابن اخته ، وهو وريثه الشرعى . اما
الابن فلا يعد من القرابة (انظر الملحق السابع) والخال هو صاحب
السلطة على الاطفال ، ولا ينتظر هؤلاء من الاب ، سوى العناية والمداعبة.
ويعيش الطفل مع ابيه الى سن البلوغ . ثم يفارق بيت الاب ليعيش مع
جماعة امه وفي كفالة خاله .

ولكن الاب يحب في الواقع ابنه ويتعلق به اكثر من تعلقه بابن اخته
وتفسد العلاقة بين الخال وابن اخته بسبب مسألة الوراثة ، فاذا كان
لرئيس من القوة ما يسمح له بمعارضة القانون حابى ابنه وقوى مكانته .
وتوجد هذه المحاباة كذلك عند الطبقات الدنيا . وهذا الصراع قديم عندهم
قدم التقاليد الاسطورية . وظهر بسببه عدد من الاعراف لتمديد اقامة الطفل
مع ابيه وتقوية الرابطة بينهما انظر

Malinowski, (1932), pp. 22-24 ; (1968), pp. 72-80

(3) ذلك ان النظام فيه ابوى ، وتساق الفتاة بعد البلوغ الى بيت
حياتها لتعيش في خدمتها وفي صحبة النساء . ولكن يوجد مع ذلك صراع =

أى مجموعة أسطورية تساعد الإنسان على إدراك واقعية الميدان التناسلى وتنظيم علاقته به . وهذا ما يجعل لها فائدة مزدوجة ، اذ تعرفنا بطبيعة الطوطمية على وجه العموم ، وبطريقة مهمة يدرك بها الفكر الاسطورى الوقائع النفسية .

= بين السلالتين تقوم فيه ارادة القوى والطموح الى المجد والفنى عند السلالة الابوية ضد الطقوس والانظمة التى يفرضها الانتساب الى سلالة الام . الا انه صراع لا يتجاوز الميدان النفسانى ولا يصبح صراعا بين العشيرتين . فالناس يخشون لعنة الخال . وليس ذلك لان الكانك عاجزون عن الصراع . ولكن بسبب طبيعة العشائر الكاليدونية . فالصراع يقوم بين الاخوة المتنافسين او المتحاسدين ، اما عشيرة الرحم هنا فليس لها وجود سياسى ، ولا تتكفل ولا تهتم الا بالحياة . انظر فى توضيح طبيعة العشائر الكاليدونية ما سياتى (ف 7 ق 2) و (ف 8 ق 2) وكذلك :

M L., (1953a,) pp. 134, 184-185

الفصل السادس

الزمن (1)

في الأزواج التالية : الإنسان والعالم ، والاحياء والاموات ، والالهة والطواطم ، يلعب كل واحد من الزوجين دوره الخاص دون ان تكون له حدود واضحة تفصله عن مزواجه . فالحدود بينهما ما تزال منطمسة . وكلما امعنا النظر وجدنا ان اوحدة تزيل ما بين الزوجين من تعارض . لانها تقوم ، في اذهان الناس ، بدور المرايا المشوهة التي توضع في الاروقة وتضلل الزائرين (2) . وقد اصبح من اللازم الان دراسة مفهوم الزمان .

(1) لا يوجد عند الكانكي مقياس دقيق للزمان ، فالزمان عنده كيفي يتحدد بمحتواه . اي انه عبارة عن مدة معينة لعمل معين مجتمعي او ديني . وتختلف هذه المدة قصرا وطولا . فاذا لم ينته العمل في مدته اضيف لها يوم آخر ، فالزمان انن غير متجانس ، ومثله كمثله المكان الذي يتحدد عند الكانكي كذلك بالكائنات التي تعيش فيه .

وعند ما يفقد الناس الاتصال الوثيق بالطبيعة تحل محل العلامات الطبيعية طقوس يرجع اليها الناس في معرفة اوقات العمل . وهكذا يبدأ اعلاء التاريخ . فلا يعد الوقت ملائما بالطبيعة لعمل ما ، ولكن لانه تكرر للوقت الذي عمل فيه الكاهن او الاله نفس العمل ، وفي ذلك بداية التعميم . وان جهل الكانكي بأن جسده ملك له ، وبالتالي عدم استقرار اناه وارتباطه بجسده ، يجعله يتنقل بآناه في المكان وكذلك في الزمان . ويتضح ذلك في النحو . فضمير المتكلم يوضع قبل الفعل للدلالة على الماضي ، وبعد الفعل للدلالة على المستقبل .

ان الكانكي عاجز عن ادراك الزمان ، فلا يميز بين الماضي والحاضر والمستقبل ، وانما يحيط بمجموع ذلك في نظرة واحدة . فكأنه يعيش في حاضرا دائما او ديمومة لا تنقطع . وكذلك الزمان الاسطوري حالي عنده دائما . ولذا يعيش في زمانه هو وزمان طوطمه او زمان سلفه المؤله الخ . وكأنهما زمان واحد . فالازمنة عنده غير متسلسلة ، ولكنها متراسة . ولذا يمكن الانتقال من احدها الى الاخر .

وينتقل الكانكي الى الازمنة الاسطورية ، او المياطين المكانية — الزمانية ليستمد منها شخصيته ووجوده . ويجد فيها المشورة والعون . وانظر في المدخل (ق 7 ج 9) الافكار التي تأثر بها (لينارت) في هذا الموضوع .

(2) فالفصول الخمسة السالفة انن مجموعة كاملة تظهر فيها هيمنة اسطورية الوحدة على تفكير الكانكي . وسيبين المؤلف في نهاية الفصل ان تجربة الزمان هي التي سمحت للكانك بالعيش آلاف السنين بالرغم من شعورهم بهذه الوحدة .

فبهذه الدراسة وحدها نستطيع ان نصل الى العنصر الذى يدخل الانسجام على ركام الملاحظات ، وبها ينكشف لنا كيف ينظم الكائناكى فى ذهنه سير الظاهرات والوقائع التى يشهدها ، وكيف يحدد مكان الناس والاشياء ويعين مكانه هو فى العالم .

وبعد ان ننظر نظرة خاطفة فى تقويمه وحسابه للزمان نلاحظ هل يعبر فى كلامه عن الزمان ، وكيف يتطابق الزمان فى نهاية الامر مع وجوده ذاته .

حساب الزمان

يعتمد الكائناكى على توالى الليل والنهار والفصول والشهور ليضع فى الزمان الظاهرات الخارجية وتعاقبها ووقتها ، كما يستمد تقويمه من الظواهر المناخية او البحرية او الفلاحية او التقنية او الطقوسية وسيرها المنتظم . وليس لهذا التقويم من وجود فى الواقع الا بما يرتكز عليه من طقوس تعطيه شكله الخاص . فينبغى ان نحدد بسرعة كيف يتصور الكائناكى هذه الكواكب والاحداث الموسمية التى يركز عليها فترات تقويمه، ونعرف بعد ذلك ما يمكن ان تضيفه مجموعة الطقوس الى سير الطبيعة المنتظم ، هذا السير الذى يحس به الاهلى وكأنه مرسوم فى باطنه ، وستسهل علينا هذه المعطيات الاولى بقية دراستنا .

نجد فيما يتعلق بالكواكب ان مفهومى الشمس والنهار يتطابقان . فهناك ثلاثة الفاظ للدلالة على الشمس ، احدها يدل على الشمس فى استدارتها الصباحية والمسائية ، والاخران فعلاان يبينان حالة سطوع الشمس وحالة ضيائها (1) ، اما سطوعها فعند ما تكون قريبة من السميت، ويمكن ان نقول ، من وجهة نظر معينة ، ان الكائناكى يعد الايام بالسموت(2) واما حالة الضياء فتنتطبق على مدة غير محددة بمثل هذه الدقة . فالضياء تقطعه الليالى دون ريب ، ولكنها لا تقطع وحدته التى يدركها الفكر بنظرة ممتدة . وربما كان اللفظ الدال على الضياء وهو (نيدا) neda مطابقا لما نعبر عنه بقولنا « يوم » او « الايام السالفة » ولكننا عند ما

(1) فى العربية لا يقال مثلا للشمس غزالة الا عند ارتفاعها .

(2) تعنى لفظة Karé عند الكائناك :

1 - الشمس عند السميت . 2 - النهار . 3 - الصيف
انظر قاموس المؤلف .

نذكر « الايام السالفة » نتحدث عنها بالجمع ، بينما الميلانيزى يتحدث عنها بالمفرد ، لانه ينظر الى (الضياء الحالى والضياء القديم) (1) .

ويدل الكاناكى كذلك على الليل بفعل وصف هو (بوى) boe الذى لا يتداخل مع مفهوم مظلم (2) .

ويتبين لنا من هذه الالفاظ الوصفية التى تدل على النهار والليل ان الكاناكى لا يطلق اسما خاصا على مختلف لحظات الزمان الشمسى ، وانما يصفها .

ونلاقى صعابا كثيرة اذا حاولنا ان نرجع تقسيمات الزمان عنده الى مقاييس ، ولكنها تكشف لنا فى الواقع عن براعة الكاناكى فى تقدير اوقات انواع الضياء . فلديهم عدد من التعبيرات التى تدل على اوقات الشفق القصيرة . فالليل ، كما نعلم ، يحل بالمناطق الاستوائية فى نصف ساعة (3) الا ان فى هذا النصف عدة درجات من الضياء المتلاشى . ويلاحظها الكاناكى كلها فيقول :

— الازرق القاتم يصل الى اطراف سيقان العشب (اى تظلم الارض ويقترب الليل) .

— فئران الحقول تحرك اهداب عيونها (بدأت تخرج من احجارها)

— الظلمة الملائمة لخروج الالهة (اكتسى المنظر بالظلال) .

— نمشى ونحن نلمس طريقنا على العشب المقدس (نطأ الاماكن المقدسة دون ان نعلم ، اى الليل اسود) .

ويحددون هذه اللوينات بدقة لا يتجاوز الخطأ فيها بضع دقائق . وهذا من تقنيات الحياة . ويكفى الميلانيزى الذى يصل به لدقة يعجز عنها الجيل

(1) فى القاموس المذكور Nedaa تعنى الضياء واللحظة او الزمان غير المحدد ، اما Neda كما فى النص فلها معنى آخر . فهنا اذن فيما يبدو خطأ مطبعى ، ونلاحظ ان اسم النهار فى العربية يعنى كذلك الضياء ، ولا جمع له فيما يظهر .

(2) ارجع الى (ف 1) فيما يتعلق بالفعل الدال على وصف .

(3) تبقى السماء مستنيرة الى ان تنزل الشمس تحت الافق بقدر 18 درجة . ويختلف الزمن الذى تقطع فيه الشمس هذه المسافة حسب ميلها ، هذا الميل الذى يضعف ، بل وينعدم ، فى فترتى الاعتدال . كما تطول مدة الشفق بقدر عرض البلد ، اى بعده عن خط الاستواء .

الجديد الذى نشأ فى توقيت الساعات . ولكن ما ابعد ذلك عن ان يكون مقياسا للزمان (1) .

يلاحظ الميلانىزى ما يسبغه ضوء الشمس على العالم من نظام وقد تكيف مع ذلك ، ولكنه لم يستخلص مفهوم الشمس الحقيقى . فميثولوجيات الشمس فى هذه الجزر تدل على ان اصحابها يتصورون وجود حياه وراء الافق البحرى جهة الشرق . فهذه اسطورة تقول : « ان الاشعة عند الفجر ابناء الشمس ، وعند ما تطلع الشمس ترفض الاشعة ان تتبعها فترتفع وحدها . ولكن تفقد بعض لمعانها » ولا ترتبط فكرة الحرارة عندهم ارتباطا وثيقا بكوكب النهار . فالاستراليون ينفون ان تكون الشمس ، وهى الباردة فى الشتاء ، مصدرا للحرارة . ويعتبر الناس فى جزر (سالومون) ان حرارة الشمس مشاركة فى الحرارة البشرية . لانها من صنع اسره بشرية . فاذا ما اضطلع بها الابن كانت الشمس ساطعة ، واذا تكفل بها الاب الشيخ طلعت الشمس شاحبة .

وتدل كل هذه الجزئيات على عدم دقة الصورة التى تتصور فيها الشمس ، فالمسافة ، فى هذا التصور ، بين الانسان والشمس ضئيلة جدا (2) ، ولا ريب ان اللغات التى ليس فيها للشمس الا اسم واحد يظهر فيها ، اكثر من غيرها ، ما يمكن ان يركز عليه فى تقسيم الزمان (3) .

(1) يفكرنا هذا بأسماء الساعات عند العرب : الشروق ، البكور ، الغدوة ، المضحى ، الهاجرة ، الظهر ، السرواح ، العصر ، القصر ، الاصيل ، العشى ، الغروب ، الشفق ، الغسق ، العتمة ، السدفة ، الفحمة ، الزلة ، الزلفة ، البهرة ، السحر ، الفجر ، الصبح ، الصباح . انظر مثلا : الثعالبي ، فقه اللغة ، مصر ، 1927 ، ص 468 .

(2) تشخص الشمس عند الكاليدنيين بامراة . وكانت تعد فى بلاد العرب الجنوبية الهة وزوجة للقمر ، ويوجد لدى كثير من الشعوب اساطير متعلقة بالشمس ، وتعتبرها كائنا شخسيا يمكن التأثير فيه بالسحر ، بل ويمكن ان يصطاد ويضرب ، وان ينزل الى الارض ويتزوج امراة من البشر . انظر مثلا : (نيلسن الخ 1958 صفحات 188 — 194

Lang, (1896), pp. 116-127,

(3) يقول (ليفى برول) ان كثرة المفردات فى اللغات البدائية تدل على الحاجة الى التعبير العينى ، وعلى الصعوبة التى يجدها البدائيون فى التجريد ، وتجعلهم بالتالى عاجزين عن التفكير بالمفاهيم . انظر المدخل (ق 4 ج 2) وكذلك : L. B., (1960), 505

والقمر بخلاف ذلك ، فليس له الا اسم واحد ، ونوره الذى يضفيه على العالم انما يتردد فى فترة قصيرة ، هى فترة البدر الذى يوقظ الحياة المجتمعية ، وقتا قصيرا لدى الشعوب التى تعيش فى الهواء الطلق ، وقد فسر لى الرئيس (بولا) Boula من جزيرة (ليفو) Lifou ذلك بقوله : « كل الرقصات تأتى من الاضطراب الذى يحدث وقت القمر » فمع نمو القمر يتوافق صعود المائىة فى النبات . وعند البدر والمحاق يكون المد الكبير ، ولكن هذه الظاهرات خاصة جدا . فلا يمكن ان تكون الاصل فيما ينسبه الناس للقمر من قيمة مطلقة . كما لا تتحدث الميثولوجيات عنها ابدا .

تأتى قيمة القمر من نظام عودته . فالقمر صديق الفلاحين والصيادين وينتظرونه كعلامة . فمع ظهوره يبدأ زمن جديد . وتتكفل احدى العشائر فى جزيرة (مارى) Maré (1) بمراقبة ظهوره . فتتقرب نوره فى البحر . وما ان يظهر حتى يسرع واحد منها بتبشير الرئيس . وتنظم رقصات واشغال . ان القمر يزودهم بأول وسيلة للتوقيت ، ويربطون به اذن اوقات اعمالهم .

ولهذا تتطابق بداية الشهر عندهم مع افتتاح شىء معين ، فيقال الان وقت كذا او هذا « شهر » (2) الظاهرة الفلانية ، ولذلك ايضا كان للشهور اسماء طويلة :

« شهر » البواكير التى يأكلها الرؤساء

« شهر » تشييد الاكواخ

« شهر » نضج الثمار

« شهر » اباداة الاعشاب

« شهر » جنى البنور

« شهر » فلاح الارض

(1) احدى جزر (لويولتى) انظر الملحق الثانى

(2) يعنى اسم « الشهر » فى اللغة العربية « الهلال والقمر .. » والعدد المعروف من الايام ، فكان مناسبا هنا للاسم الكاناكى ، بخلاف اللغة الفرنسية التى يختلف فيها اسم القمر Lune عن اسم الشهر بمعناه المتعارف Mois ونضع « الشهر » بين مزدوجتين لنذكر بمعناه الاصلى .

او :

« شهر » ينزل فيه المطر

« شهر » افراح اليام

« شهر » الصيد البحرى

« شهر » لا يغامر فيه بركوب البحر (1) .

وعدد الشهور غير محدد . فالكاناك لا يعدون على الحبل المتخذ للتفكير بأعمال السنة الا عشر عقد . ولكن عيد البواكير الذى يأكل فيه الرؤساء اليامات الجديدة لا يأتى الا مرة فى العام * . فالميلانيزى لا يعدون فى حبل العقد سوى شهور النشاط ويهمل الشهور الفارغة . اذ لا عبرة عنده بطول الشهر ، فاذا بدأ عملا فى اول « الشهر » وانتهى منه قبل نهايته استراح فى المدة الباقية . اما اذا امتد نشاطه الى « الشهر » التالى انضم الشهر الجديد لسابقه ليشكل معه مدة واحدة من الزمان ، هى زمان هذا النشاط (2) .

يلعب القمر اذن دور التقويم ، فيبين اوقات الزراعة والصيد البحرى والبرى والبناء : ولكن الكاناكى لم يستطع ان يتخذ من ظهور القمر

(1) يمكن مقارنة هذه الاسماء بأسماء الشهور عند العرب مثل : شهرى الربيع وشهرى جمادى اللذين يجمد فيهما الماء ، ورمضان لاشتداد الحر فيه ، وذى القعدة الذى يقعدون فيه عن الاسفار والغزو والميرة وطلب الكلا ، ويحجون فى ذى الحجة .

ولكن مع مراعاة هذا الفارق ، وهو ان الكاناك لا يقولون « شهر » كذا الا للدلالة على الاوقات الفلاحية . اما فى غير ذلك فيقولون وقت الربيع (جنبر - يناير) ، وقت الريح (نونبر ، جنبر) الخ . انظر قاموس المؤلف .

* ينفخ الكاناك فى المحارة Conque التى يسمونها do قبل اكل اليامات الجديدة . والسنة هى الزمان الذى ينقضى من محارة الى اخرى ويسمونها nedo

(اى موسم اليام ، انظر ما تقدم عن عيد البواكير (ف 5 ق 2) وعن المحارة (ف 4 ق 1) وكذلك قاموس المؤلف) .

(2) الملاحظ ان شهور العرب ليست كذلك اثنى عشر ، اذ يتكرر شهر الربيع وجمادى وصفر (فالصفران شهران فى السنة سمي احدهما فى الاسلام المحرم) والزمان عندهم « زمان الفاكهة والرطب وزمان الحر والبرد .. » ويكون الزمان شهرين الى ستة شهور

بانتظام مناسبة لتقسيم الزمان تقسيما دقيقا . وبالأولى ان يتخذ منه مقياسا . فمفهوم الزمان لا يتميز عنده عن مفهوم المدة المعينة لعمل ما (1) ويبقى الزمان في ذهن الميلانيزي كيفيا في جوهره .

وتلعب النجوم ، بانتظام ترددها وثبات مواقعها ، دورا عظيما . فالاستراليون يبدأون فصل الزراعة عند ظهور الثريا (2) . اما (الكيوي) Kiwai بغيثيا الجديدة فيؤرخون لشهورهم بتواري النجوم وراء الافق ، الواحد منها تلو الآخر . وقلما يعرف عامة الناس بعض هذه النجوم . ويتخذون كذلك صور النجوم Constellations بحركاتها المائية علامة على اوقات العمل ، فهم منجمون بالسليقة (3) .

ويبدو ان عامة الميلانيزيين يجهلون اليوم هذه التقاليد او اضاعوها . واذا دققنا النظر وجدنا لديهم عددا عظيما من الملاحظات المتعلقة بحالة السماء حسب الفصول ، سواء في ذلك النجوم او البقع المظلمة قرب الصليب الجنوبي Croix du Sud (4) فقد كان تقويمهم الفلكي اذن عظيم الاهمية فيما يظهر ، ولكن صيانتة تستلزم احتفاظا بالتقاليد لا تستطيعه الاجيال الحالية .

وقد بقى نجم الزهرة وحده وكأنه ساعة دقاقة توذن بوقت العشاء (5) واحتفظ باسم له علاقة بهذه الوظيفة ، ولكنه يحمل عند (النينيماس) Nénemas وفى (ليفو) Lifou اسما غريبا عن لغة البلاد ،

(1) او الميقات لانه « وقت فيه عمل من الاعمال » .

(2) الثريا مجموعة من الكواكب تقع في برج الثور . وقد اعتمدت عليها اغلب الشعوب القديمة في تنظيم سنتها وتقويمها ، فبعض الشعوب في افريقيا وامريكا لا تزرع مثلا الا عند ما تكون الثريا ظاهرة عند الفجر ، انظر : R. Lowie, (1936), p. 360

(3) يستخدم العرب المنازل او الانواء لمعرفة الاوقات الفلاحية واحوال الطقس من حر وبرد الخ .

(4) من صور النجوم بالشرط الجنوبي من القبلة السماوية . وهو قريب من القطب الجنوبي ومحتجب اذن عن سماء سكان شمال الكرة الارضية . ويتركب من اربعة نجوم لامعة منتظمة وسبعة اخرى اقل لمعانا .

(5) اي تعلم بوقت طبخ العشاء . انظر قاموس المؤلف .

ويقدمون له قربان (البوراو) Bouraou عند ما يفتحون الفسرن (1) .
وهناك في شأنه تقاليد جاءت فيما يبدو من مكان آخر ، ونجدها كذلك في
امريكا الوسطى (2) .

ويعد النجم الذى يسبق في الصباح طلوع الزهرة المعلم الحقيقى
بطلوع النهار (ولم استطع ان اعرف اسمه بالرغم من بحثى) . ويقع بين
المريخ والزهرة . ولهذه الكواكب الثلاثة قصة : فهي تطلع بالليل من مكان
واحد بالافق جهة المشرق ، ولا يفصل بينها الا بضع دقائق . وتظهر في
البداية وكأنها تتبع مدارا واحدا . وتتحدث اسطورة في غينيا الجديدة عن
بحار جزع بعد ان ضل به زورقه الشجرى Pirogue ولما هبط الليل
وطلع فوق البحر كوكب (ماجافيا) Magavia (3) قال البحار :
— قف لحظة واتركنى اتعلق بك ونطلع معا .

ولكن (ماجافيا) يجيبه :

— انتظر ، فسيأتى صديقنا بعد قليل .

ثم يطلع (دوبوريا) Doboria (4) فيكرر البحار طلبه
ولكن (دوبوريا) يجيبه :

— انتظر فستكون هنا (ماراتومتوم) Maratomtom بعد قليل

و (ماراتومتوم) هى الزهرة . فتأخذه ويصعد الى السماء حيث
يتزوج .. وهذا يعنى انه ، بعد ان اتجه ناحية الشرق مديرا زورقه نحو

(1) شجرة معروفة في كاليدونيا الجديدة بهذا الاسم ، وهى
Hibescus bresèlienses اما اسمها الاهلى فهو E ويوكل قشرها
الطرى الحلو . وتستخدم سياجا لحقول القلقاس الخ : انظر
M. L., (1935) ; (1953)a, pp. 62-79

(2) ضوء نجم الزهرة قوى بالخصوص في المناطق الاستوائية . ويقع
ظله على الاشياء ، ولا يقل ضوءه في البحر عن ضوء القمر ، وهو النجم
الوحيد الذى يرى في النهار بالعين المجردة الى جانب الشمس والقمر .
ويعرف عند عدد من الشعوب باسم نجمة الصباح . وتوجد اساطير متعددة
تتعلق بهذا النجم وبسبب سطوعه في السماء . كما ان مروره امام وجه
الشمس والقمر كان سببا في نشأة عدد من الاساطير . وكان العرب
(وغيرهم من الساميين) يقدسونه ويقدمون له القرابين ويعتبرونه ابنا
للشمس والقمر ، ويشكل معهما ثالوثهم المقدس . وهو النجم الثاقب في
القرآن (س 86 ي 1) انظر : (ديتلف نيلسن الخ) المرجع المذكور ،
صفحات 193 — 200 و : F. Guirand, (1955), pp. 380-391 ;

(3) هو المريخ كما يظهر من السياق .

(4) هو النجم الذى بين المريخ والزهرة .

هذه الكواكب ، ابصر عند طلوع النهار ارضا تقع وراء الافق الشرقى من بلده فنزل اليها الخ .

ونجد فى جنوب ميلانيزيا عند الكاليدونيين الذين ليسوا بحارة اسطورة مماثلة دخلها التحريف ولا يفهم اليوم معناها احد . فهم يسخرون من بحرى ضل طريقه ورأى النجمة الثالثة فطلب منها ان تقف ليعلق بها زورقه الشجرى ، فقبلت وحملته معها الى السماء . لقد نسى هؤلاء الكاليدونيون ان بعد الاستعمار مغزى القصة الاول . فهى تذكر ان البحار وصل الى جزيرة شرقية ، هى (اوفيا) Ouvéa (1) او (بوندا) Punda بلغة (هوايلو) Houaïlou ويعنى هذا الاسم اصل النهار . وذلك ما يثبت الدور العظيم الذى لعبته هذه النجوم الثلاثة فى هجرة (ارجونوت) Argonautes المحيط الهادى قديما (2) .

وما يزال للنجمة الثانية التى تسبق الزهرة دور عظيم عند هؤلاء البريين الذين هم الكاليدونيون . فاذا اراد احدهم ان يخرج فى اول النهار، اى عند طلوع الزهرة ، بدا استعداده عند ظهور النجمة الثانية .

وبعد ان ذكرنا هذه المجموعة من الكواكب ، وهى الشمس والقمر والنجوم ، لا نرى فائدة فى ان نضيف العلامات التى لا تحصى ويجدها الميلانيزى فى الطبيعة ويعرف بها الوقت الملائم لعمل ما . ومن هذه العلامات النباتات والازهار والحيوانات والسحاب والثقب السوداء فى القبة السماوية الخ . فازهار الاريتريئة المخدة (3) علامة على وقت اصطياد الوطاويط الكبيرة Roussettes ، وازهار الغياك (4) الصفراء تونن

(1) او Uvea ، احدى جزر (لويولتى) انظر الملحق الثانى
(2) Argonautes ابطال ركبوا ، حسب الاساطير اليونانية ، سفينة تسمى L'argo ليأتوا ملكهم بجزرة الكبش الذهبية التى يحرسها تنين . ويطلق هذا الاسم احيانا على الذين يقومون برحلة فى بحر او نهر الخ .

والذى سمي جزيرة (اوفيا) بهذا الاسم مهاجرون جاءوا اليها من جزر (واليس) Wallis فى اواسط القرن 19 .

(3) Erythrine ، شجيرة من الفصيلة القرنية الفراشية . ويصل علوها فى المناطق الحارة الى 4 او 5 امتار . ولها ازهار جميلة حمراء قانية
(4) او عود الصليب الخ Gaïac شجر صلب صغرى تصنع مسن عوده المتين الاسلحة والركائز المهمة . وبقاء عوده يجعل له خاصية فيما يتعلق بالحياة . ولهذا يتبرك المرضى بالغياك . وتقول الاساطير ان العائدين للحياة يوضعون على عوده . انظر قاموس المؤلف .

بابان اصطياد الانسان ، لانها فيما يبدو علامة على الوقت الذى يسمن فيه الانسان ويصير جديرا بأن يوكل (1) .

ولكن هذه الظاهرات السماوية والارضية ليست سوى علامات ، فهي تبين الوقت الملائم لعمل معين . اى زمان مدة غير محددة تنقضى دون ان ينتبه اليها احد .

حساب وطقوس

اذا نظرنا الى هذه الاحداث المنتظمة التى يحس بها اشد الاحساس هؤلاء الميلانيزيون الذين يجدون فى الطبيعة عددا من العلامات التى تدلهم على بداية وقت ربما تساءلنا عما يمكن ان تضيفه فى هذا الميدان مجموعة الطقوس .

يوجد فى جزر ميلانيزيا نمطان من العيش ، ويجب مراعاتهما ، ففى بعض الجزر او الاودية المرتفعة تعيش جماعات صغيرة ، اما اسرة او عشيرة صغيرة . وانعزالها نسبى لانها تسافر عند ما يقتضى الحال . ولكن مدة انعزالها كبيرة (2) . ويعيش الابناء والاحفاد والشيوخ فى هذه الجماعات الصغيرة متقاربين ، فيتلقى الطريد التقاليد المتعلقة بملاحظة العلامات الطبيعية ، والطقوس عندهم بسيطة جدا ، اما فى الجزر الكبرى فتتفقد الجماعات العظمى هذا الاتصال الوثيق بالطبيعة ، وترجع فى امر العلامات الى المكلف بالاعلان عن وقت الزراعة ، ولا يخالف احد قوله . فتتظم مجموعة من الطقوس التى تصبح علامة كافية تفتتح للناس وقت الزراعة . ولم يعد جميع الناس يحسون بكل الجلال الذى كان يصحب من قبل ملاحظة هذه الاحداث المنتظمة فى الطبيعة ، او يجدون فى اعماق نفوسهم كل هذا الشعور بوحدة الانسان والطبيعة وكل هاته الانفعالية ، اذ يلقي ذلك على عاتق المكلف بالطقوس . فهو يتعهد قطعا صغيرة من الارض تمثل الحقول . وكل عمل يقوم به يشير عند الفلاحين الى ابان بداية نفس العمل . ان هذه القطع الصغيرة تقاوم عاملة (3) ، ويصبح للوقت الذى يعلن

(1) يقول (لينارت) ان طعام الكانك النباتى يصيب اجسامهم بالجفاف . ولذا يحبون اللحم السمين ومرقه . ويقولون فى بعض اغانيهم الحربية عن الاعداء الذين ينبغي اكلهم « خذ هؤلاء الذين تلمع اجسامهم » انظر : M. L., (1953)a, pp. 89-90

(2) انظر ما سيأتى (ف 7 ق 1) .

(3) يذكر (هوبر) Hubert فى المرجع الذى سيشير اليه المؤلف ان بعض الشعوب تمثل فى البداية كل ما سيجرى خلال المدة التى تدشنها هذه البداية (ص 203) .

الكاهن عن بدايته قومة جديدة ، اذ يعلن عنه بفمه . ولا يبقى تاريخ الاعمال الفلاحية الذى يدل عليه القمر او ظهور احدى الازهار مرتكزا على احدى الظاهرات الطبيعية . فكأنه نقل الى ارادة انسان اسندت اليه هذه الوظيفة . ان التاريخ عندهم فى طريق الاعلاء .

ولن يزكو الزرع منذ الان الا بفضل الوقت الملائم الذى اراده الالهة . ونلتقى هنا بالفكر الاسطوريه كامله . فالوقت مناسب للزرع لانه تكرر للوقت الذى حرث فيه الكاهن قطعته المصفرة ، او تكرر لوقت اجل واعظم انعم فيه الالهة بجنى طيب (1) ان الزمان الذى اعلن عنه الكاهن تنحصر فيه كل واقعية وكل فعالية ، وينبغى اذن ضمان استمراره بمراعاة عدد من القواعد التى تقى من الاخطار ، مثل التحريمات الزوجية اثناء نمو الياض (2) .

لقد حلت ملاحظة الطقوس محل ملاحظة الطبيعة ، وفى ذلك بعض التقهر ، ولكنه بداية التعميم . قال (هوبر) Hubert « تموضع احداث الشعور لانها تجرى ، بأن واحد ، فى شعور عدد من الناس الذين يكتشفون ، فى نفس الوقت ، اتفاقهم وحتمية هذا الاتفاق » *

وينبغى ان نعرف كيف تنمو هذه الطقوس . فقد يحدث ان يتبلغ السحر او الاسطورة انواع النشاط بحيث يتجاوز العمل السحرى العمل التقنى . وهكذا تتطلب زراعة الياض فى كاليدونيا الجديدة نحو ثمانية ايام من الطقوس ليوم واحد من العمل . فقد تركت الادوات المجال للدعوات (3)

(1) الزمان الاسطورى غير زماننا التاريخى او الفلكى . فالحدث الاسطورى يقع فى زمان اصلى خارج زماننا الذى تقيسه حركة الكواكب او الساعات ، انه « الزمان الذى لم يكن فيه زمان » كما يقول الاستراليون الاصليون . وكلما ادى البدائى احد طقوسه حاكى الحركة النموذجية التى صدرت عن اله او سلف من قبل ، ويلغى التاريخ ويضع نفسه فى ذلك الزمان الاسطورى . فهو يعتقد انه ليس لنا ان نصنع ما نشاء ، ولكن يجب ان نخضع فى كل افعالنا كما تخضع الطبيعة لضرورة تكرار ما حدث من قبل . لان كل ما يحدث ، سواء فى الطبيعة او فى الثقافة ، تكرر لشيء حدث فيها مضى . انظر المدخل (ق 4 ج - 9) .

(2) تقدم نكرها (ف 4 ق 6 و ف 5 ق 3) .

Hubert. « La Représentation du Temps », in Annuaire de *
l'Ecole des Hautes Etudes, 1905, page 37.

(3) L'outil a cédé à l'autel وقد سبق الحديث عن طقوس الياض

(ف 5 ق 3)

ولا تدل الطقوس عند ما تؤدي دورها الحقيقي الا على زمان متماثل بالنسبة للجميع دون ان يكون في اصلها شيء آخر غير بداية التعميم ، اى سمى للتجريد (1) .

نفى منطقة Bâyes التى لا يزرع فيها احد قبل ان ينهى الرئيس زراعته لاحظ هذا الرئيس الذى يعيش حياة عصرية بطء الزراعة عند عموم الناس ، لانه لا يغرس احد شيئاً قبل ان ينهى هو تنقية حقوله باحراق الاعشاب المقطوعة اليابسة ، وينتظرون مدة شهرين ، فقرر ان يجعل هذه الشهرين للعموم ، بأن يمثل الحريق فى بداية الشهر بنار رمزية ويعلن انه قد احرق اعشابه دون ان يكثرث لكونه احرقها بالفعل او لا ، فيشعل النار فى باقة من التبن يلتقطها بخشوع من تحت حصيرة كوخه .

وتسن هذه المبادرة طقساً لا يرتبط بزراعته الخاصة . ولا ينقسم الرباط المقدس الذى يربط بين زراعته وشخصه وحصيرته وزراعة قومه لانه يشعل النار فى تبن كوخه الخاص ، ولكنه يتغير . لقد عين الرئيس تاريخاً لابتداء العمل فى الحقول ، وتحرر هذا التاريخ من الصبغة الاسطورية التى يحاط بها . وسيضعف ان ما كان لهذا التاريخ من واقعية وفعالية . ان رئيس Bayes قد صبغ بالصبغة الدنيوية كلا من الطقس والزمان الذى يفتتحه (2) . وتبقى مع ذلك مسافة كبيرة بين هذا التاريخ للزمان وقياس الزمان ، وهى مسافة لم يقطعها الميلانيزى .

حساب الايام

لا يعجز الكاناكى عن حساب اقسام من هذا الزمان مثل الايام ، ولكن ما اعظم ما يعانيه فى ذلك من جهد .

ولا ريب انه يلجأ ، اول ما يلجأ ، الى الصور التى تقدمها الطبيعة ، فهو يقول « فى غمزة عين » او « كالبرق » مثلما نقول نحن « فى طرفة عين » كما يلجأ عادة ، فيما يتعلق بزمان اطول من ذلك قليلاً ، الى الوقت الذى يحترق فيه المشعل ، فيقيس الزمان الذى يفصل بين غروب الشمس وطلوع الفجر بمشاعله المصنوعة من اوراق النارجيل ويقول ان القمر سيطلع بعد مشعل او ثلاثة ، ويقيس كذلك المسافة القصيرة بعدد المشاعل التى تحترق اثناء السير .

- (1) انظر ما سبق عن بداية التعميم عند الكاناك فى نهاية الفصل الاول
(2) « ان ملاحظة التقويم تبقى بعد زوال الطقوس ... فالكاناك يعتبرون ان كل عمل انجز قبل اليوم الذى يعلن عنه التقويم عمل ينتهك حرمة المقدسات » انظر : M. L., (1953)a, p. 60

. ويستعصى الامر عند ما يتعلق ، لا بمدة غير محددة يمكن ان يرمز لها بتبن يحرق ، ولكن بحساب الايام . اذ لا بد لتمثيلها من معطى عينى ، وتسمح الاصابع بحسابها الى خمسة . وفيما وراء ذلك تشكل الخمسة ايام الاخرى وحدة زمنية (1) ، ثم يجعل هذا المجموع الجديد عينيا فدمج بين حادثتين ، اى يوضع بين بداية ونهاية ، وهكذا تصير له صبغة واقعية. ونقول ، زيادة فى التوضيح ، ان مجموع الخمسة ايام يشكل فى ذهن الكاناكى كتلة ، وتوضع هذه الكتلة بين عمليتين : فى بدايتها يقدم الكاهن قريانا وفى نهايتها يرقص الناس او يستحمون .

ويجرى علاج الطبيب للمريض كذلك فى هذا المجموع الذى يمثل وحدة زمنية ، فيقوم الطبيب بطقوسه القربانية فى البداية ، وحوالى اليوم الخامس يفتسل المريض حسبما تقتضيه الطقوس مؤننا بنهاية هذا الزمن الاول (2) .

وتشكل الايام الخمسة المحصوره بين هاتين العمليتين كنها *entité* اى كتلة يستعملها الكاناكى دون ان يبالى باستخدام الاعداد . فاذا اراد ان يحدد بداية عمل سيجرى بعد خمسة ايام اخذ فى ذهنه كتلة المتألفة من خمسة ايام وركزها فى المستقبل وادمج كل واحدة منها بين عمليتين يجسمانها : القربان فى البداية والرقص فى النهاية ، ويكرر ذلك اربع مرات ، ونفهم حينئذ ان الافتتاح سيكون بعد خمسة ايام مكررة اربع مرات . ولكنه يقول فى لفته ان هذا الافتتاح سيكون بعد اربعة قرابين واربع رقصات . ولا بد لفهم هذه الطريقة من ان نتصورها كمنظر تشبيهه بجداول الوحدات والعشرات التى تمثل بالصور فى كتب الحساب الموضوعة للأطفال ، فلنتصور منظرا استوائيا وفى اوله شيخ جالس تحيط به اعمدة مختلفة واخشاب منقوشة وامامه قدر من التراب موضوعة على ثلاث اثنى من الحجر ، والبخار ينبعث من القدر . انه القربان (3) . ويختلط المنظر وراء ذلك ، ففيه اجمة (4) واناس يذهبون ويجيئون ، وبعدهم

(1) انظر فى شأن العد الى خمسة (أ ف 7 ق 3) .

(2) ينكر (هوبير) Hubert بداية الفترات الزمانية بطقوس واختتامها باحتفالات دينية وبالاخص عند الرومان

Hubert et Mauss, (1909), pp. 199-200

(3) انظر فى موضوع القرابين ما سبق (أ ف 2 ق 2) وما سيأتى فى بداية الفصل السابع .

(4) Brousse وتتميز بكثافة اعشابها ، وهى مكان الارواح عند الكاناك فانظر (أ ف 7 ق 1 و 6) .

اناس يقفزون ويرقصون . وهكذا تنتهى كتلة من خمسة ايام . ثم بعد ذلك شيخ آخر جالس واعمدة اخرى . . . ووراء اجمة واناس ، ثم هرج رقص عظيم . وتلك هى الكتلة الخماسية الثانية ، ثم فى نفس الاتجاه دائما لوحة ثالثة ورابعة ، وكل هذا منظر يحفظه الشخص بنظرة باطنية تعين لسه موعد الافتتاح بعد اربعة قرابين واربع رقصات .

وهذه الوحدات الزمانية لا تنقسم ، فهى حقا كتل مصمتة صلبة ، وتثبت لنا القاعدة التى ذكرها (هوبير) :

« ان الفترات الواقعة بين وقتين حاسمين ، قد تم الجمع بينهما ، متصلة ولا تقبل الانقسام اذا نظرنا الى كل واحدة منها فى ذاتها . فالديمومة المجردة والديمومة العينية متحدان » * .

وينبغى ، فى لغة المحسوس ، ان تسمى هذه الفترات بكتل لنكون اقرب الى التفكير الميلاينزى .

يجرى هذا التفكير ان فى مستوى مكانى ولو كان الامر يتعلق بالزمان ، فينتقل من كتلة الى اخرى من خلال المناظر ، سواء فيما يتعلق بخمسة ايام الاحتفال او خمسة ايام العلاج السحري او الخمسة ايام المخصصة لطقوس الزراعة او الصيد او لطقس عائلى .

ويمكن ، فى نظرنا نحن الاوروبيين ، رسم هذه الطريقة فى شكل نقط تمثل كل واحدة منها كتلة . ولكنا لو ارينا ذلك للكاناكى لاستنكر تخطيطنا ، فنقطنا جميعا متماثلة ، بينما هى عنده غير متساوية . ويجب ان يكون بعضها كبيرا وبعضها صغيرا ، لان بعض الكتل فى نظره ممتلىء وبعضها فارغ . وتبدو بعض المدد الخماسية طويلة جدا من كثرة الاحداث التى تملأها ، وبعضها فارغ ينسى ويهمل . فليس مقياس الخمسة ايام ،

هذا المقياس الذى بدا لنا دقيقا ، سوى عبارة عن مقياس Période ولا يتسم ان باى دقة عند التطبيق العملى ، اذ يكفى ان يكون يوم ممطرا لكن تؤخر الاعمال الى الغد وتصبح كتلة الخمسة ايام سداسية ، فلا يوجد فى حقيقة الامر مقياس ولا حساب ، وتبقى النظرة الى الزمن المحدود ، منفصلة (1) وكيفية بالرغم من وجود هذه الاعداد الاولى من واحد الى خمسة . والكاناكى دقيق الملاحظة لعلامات الطبيعة ورهيف الاحساس

* ibid., page 11

(1) انظر ، فى موضوع الزمان المنفصل discontinu ، ما سبق فى المدخل (ق 4 ج 9) .

بسيرها المنتظم ، ولكنه لا يخرج ابدا عند ما يحاول ترتيب الايام التى يحس بوجوب تعدادها عن هذه النظرة الوجدانية التى تقف عند محتوى كتل الخمسة ايام ، اى عند ما لهذه الكتلة من قيمة كبرى وما لتلك من قيمة ادون ، انه يقف عند ما هو هنا وما هو هناك ، ولا يصل الى تحديد عدد يصبح نقطة حقيقية يرتكز عليها التفكير .

الزمان والوجود

هل يستطيع الميلانيزى ان يصل فى لغته الى التعبير عن الزمان ، وهو الذى ليست له طريقة مضبوطة فى العد وحساب الزمان ؟ انه يستطيع ذلك الى حد ما ، ولكن نحوه ، اذا امكنا رسم خطوطه الكبرى ، ينحصر كحسابه فى عدد من التصاميم البسيطة .

لقد لاحظنا ان الكاناكى يحفظ بعض الكتل الزمانية ويهمل الاخرى، فياخذ هذه الكتلة ويترك تلك ، هنا وهناك . وتعطى هاتان الاشارتان للمكان صورة مهمة . ولرسمها ينبغى الربط بين مسند اليه ومسند . او نقول ، بطريقة ابسط ، بينى انا وعملى . فأنا هنا ، وعملى اين هو ؟ ربما كان على ان اعمله فهو اذن امامى . او انه تم انجازه فهو اذن ورائى ، او انه فى طريق الانجاز فهو يلتصق بى . ان امر كل هذا فى نظرنا نحن الاوروبيين بسيط سهل ، ويطابق ازمنا معينة نعبر عنها بصيغ النحو المتعارفة .

فهل يستطيع الميلانيزى ان يصنع مثل ذلك ؟ هل يستطيع ان يقول بسهولة كما نقول نحن : هذا ورائى انا ، وهذا امامى ، وهذا يلتصق بى ؟ ولكن ، اين هو انا الميلانيزى ؟

لنتذكر هنا دراستنا لجسده (فيما سبق بالفصل الثانى) وانه يجهل جسده ، ويجهل خلال نومه اين يكون هو بذاته ، فالانسا السيكلوجى والجسم الفيزيائى عنده لا يتطابقان دائما ، ان اناه غير قار (1) . فكيف يستطيع ان يقف ويقرر : هذا هنا او امامى او ورائى او هناك ؟

ولست احاول هنا لعبا بالكلام . فالميلانيزى يوضح لنا عند ما يحكى احدى الاساطير هذا الموقف المتقلب الذى يتخذه اناه ، اذ نلاحظ انه غالبا ما يمتنع عن ان يحكى قصة بدعوى انه نسي بعض الاسماء الطوبوغرافية او لان الوقت لا يناسب حكايتها . فما سبب هذا التمتع ؟ (2)

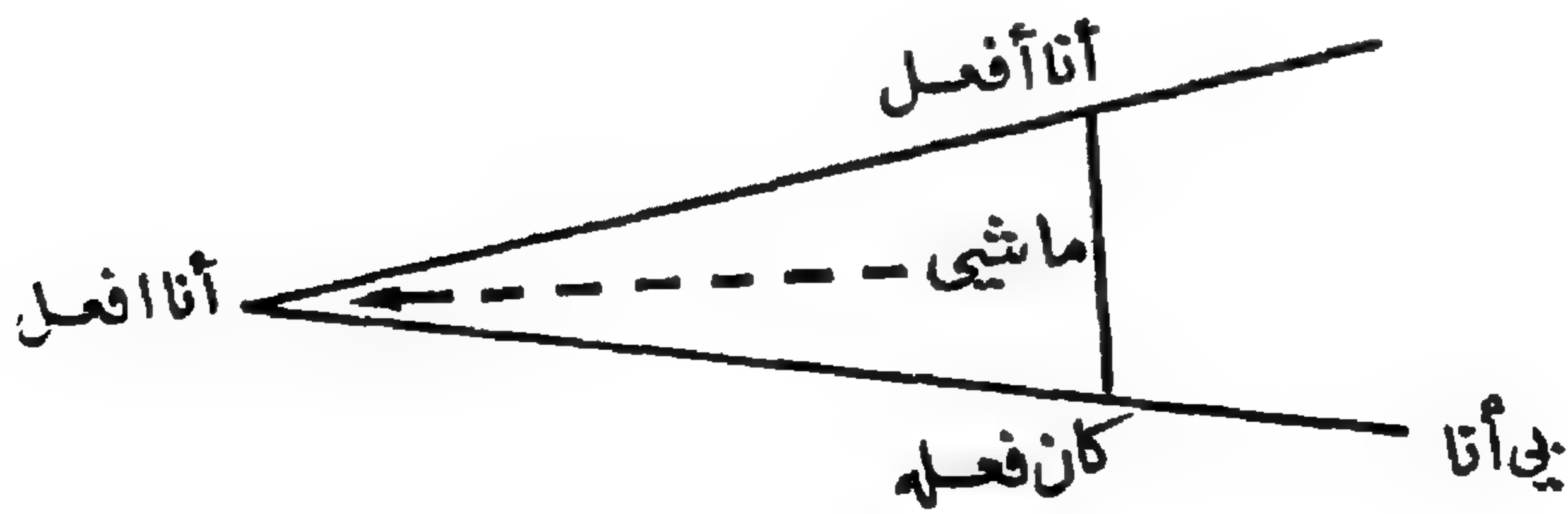
(1) لا يعتقد الكاناكى ان جسده ملك له ولذا يستطيع اناه التنقل بينما جسده باق فى مكانه لا يتحرك . انظر ما سبق (ف 2 ق 4) .

(2) يريد المؤلف ، فيما يلى ، ان يقارن انتقال الاهلى فى الزمان بانتقاله فى المكان عند ما يحكى الاساطير انظر : M. L., (1937). p. 47

انه لا يستطيع ان يحكى وفكره باق هنا امام السامعين ، اذ لا بد له من ان ينتقل فى كلامه الى عين المكان الذى تجرى فيه القصة . ويقف فى الوسط هناك بعيدا . ويصبح عندئذ مركزا تنطلق منه جميع الاتجاهات التى يتحدث عنها فى حكايته او تنصب نحوه ، دون ان يكون فى ذلك اى تناقض بالنسبة للمكان الوهمى الذى يحتله . ولهذا يرفض ان يحكى عند ما ينسى الاسماء الطوبوغرافية للاماكن التى تجرى فيها القصة . لانه لا يستطيع حينذاك ان يحدد مكان المعطيات بالنسبة للمركز ، ولا يعرف ما ينبغى ان يستعمله من ظروف المكان ، وهل من المناسب ان يقول فى اعلى النهر او فى اسفله ، او قبل كذا او بعده الخ .. ويحس انه لا يدقق فيما يقول ، ويضيع حقا فى المنطقة الجغرافية التى تدور فيها القصة ، ولا يستطيع ان ينتقل ، وبالاخرى ان ينقل مستمعيه ، الى المكان الذى تجرى فيه اسطورته . ولا يبقى للاسطورة وجود بالنسبة اليه . فأدنى حكاية للاساطير تستلزم ان رياضية ذهنية حقيقية (1) .

وكذلك شأن الحديث فى الحياة العادية حيث يجب اثبات علاقة بين العمل وصاحبه ، اى الانا . فبدل تحديد مكان العمل بالنسبة للذات ، اى للانا ، تنتقل الذات ، اى الانا ، الى امام العمل او خلفه حسب الضرورة . وتمدنا لغة اهل (ليفو) Lifou بمثال لجولان الانا وتنقله فى زمان العمل ، وهو مثال يستلفت النظر .

وهذا رسم يوضح جولان الانا (شكل 1) ، فلنفرض : العمل وانا ، اى انا افعل .



شكل 1 - الانا حول العمل

فالعمل امامى ، لا انا سأفعل ، ولكن ، انا والعمل مدفوعان الى

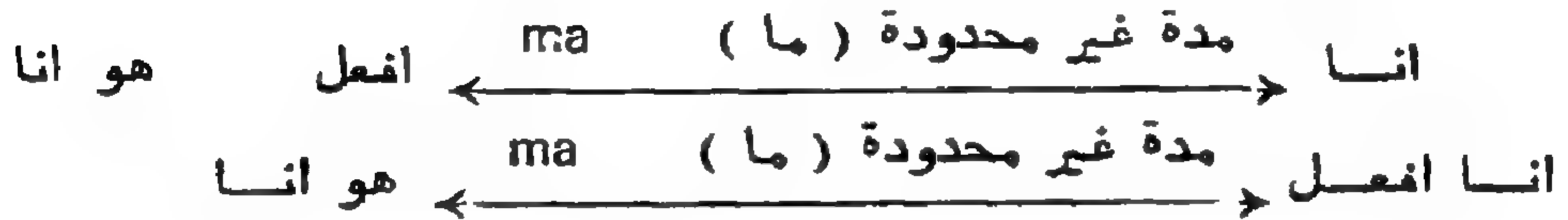
(1) انظر ما سبق فى هذا الموضوع (ف 4 ق 4) .

بعيد ، بفعل يمشى (تو) to ، فكأن هذا المورفيم دافع يلقي بالفاعل والفعل الى المستقبل (1) .

والعمل ورائى ، اى قد انقضى ، وانتقل كالمترجج لمشاهدته ، كجانب تم وانقضى حقا . واقول : بى انا كان فعله .

ونجد الانا فى لغات اخرى على شكلين . احدهما صيغة المتكلم فى بداية الجملة . والثانية صيغة الغائب فى نهاية الجملة . يقال انا افعل هو انا le fais le moi (2) وهكذا يحيط الفاعل بالفعل ولا يحتاج الانا الى الانتقال ، ويوتى فقط بأداة تدل على المدة . هى (ما) ma فاذا اقحمتها بينى وبين العمل دلت على ان العمل امامى ، واذا جاءت بعد العمل دلت على ان العمل ورائى (3) .

ويتضح ذلك بالرسم التالى :



شكل . 2

ولا تدل هذه الاداة على نوع معين من الزمان ، فهى تستخدم فى جمل تظهر لنا فى صيغة المستقبل او الماضى ، مثل :

— انها ولدت فى مكان بعيد na vi éri roka to mai او فى جمل تظهر فى صيغة الحاضر مثل :

— لماذا لا تأكل ؟ gé ma da ara xiye

او فى جمل اخرى يمكن ان يخلط فيها بين فكرة المدة وفكرة المسافة :

— اين تسكن ؟ Na ma towe na wemoa xii ؟

(1) اخترنا لترجمة to فعل مشى يمشى ... اذ يستعان به او بلفظ « غادى » فى العربية الدارجة ، مثل الفعل الفرنسى aller كذلك فى تصريف الافعال .

(2) انظر ما سيفكره عن هذه الطريقة فى التعبير (ف 7 ق 3) .

(3) (ما) مورفيم يدل على الديمومة والاتصال . فاذا كانت بعد الفعل دلت على استمراره فى الماضى استمرارا غير محدد . واذا كانت قبل الفعل دلت على استمراره فى المستقبل استمرارا غير محدد . انظر :

M. L., (1937), p. 45

وهو ما يمكن ان يترجم : اين سيكون مسكنك ؟

ولا تتضمن هذه الاشارة الى المدة ، اى نوع من الزمان . وليس في هذه الصيغ المختلفة اى دلالة على الزمان ، فاللغات الميلانيزية لا تعبر عن الزمان ، والزمان فيها غير متميز ، وانما تحدد العمل عن طريق عدد من المورفيمات . كهذا الذى يدل على المدة (1) . فاذا كان الفاعل فى الامام دل على المستقبل ، وفى الخلف دل على الماضى ، ولكن ليس هناك فى الواقع مستقبل ولا ماض .

ان هذه المورفيمات انتى كانت من قبل افعالا او كلمات اخرى ثم اضعفها الاستعمال تبين عجز الكائناكى عن ادراك الزمان ، وتكشف عن سعيه ليقطع من المدة بعض اللحظات . ويحتفظ بها من اجل ما تحتفظ به هذه اللحظات من كيف . وقد اشرنا الى اننا لو وضعنا رسما بيانيا لهذه الازمنة الكيفية لوجب ان نضع نقاطا مختلفة فى مقدارها . ولكن ينبغى اذا اردنا زيادة التدقيق ان نسترشد بالطريقة التى ترسم بها الموازين الموسيقية ، فنمثل كل مدة بميزان مع علامة سوداء او بيضاء او مستديرة، ونجعل بين الموازين المثلثة فترات . وهكذا يمكن رسم ايقاع الحياة الكائناكية ومقاديرها ، لا اتصال الزمان الذى لا يحس به الكائناكى ولا يتصوره . وتقوم الحروف بتمييز اللحظات الكيفية ، اذ ترسم لنا الميزان بعلاماته ورموزه ، وتدلنا فى الامام او الخلف على الفترات التى تبين نسبة المدة ، اى على المسافة الفاصلة بين لحظات العمل وصاحب العمل . فلا وجود عنده لفكرة الماضى او المستقبل ، لانه يحيط بهذا المجموع كله فى نظرة واحدة (2) وما تجاوز هذا المجموع لا يعيه الذهن ويبقى خارج المكان والزمان . ويمكن ان نقول ان الشخص لا يميز بين الحاضر والماضى، ويستخدم اذن طريقة فريدة هى فيما يبدو من نوع الفعل المضارع

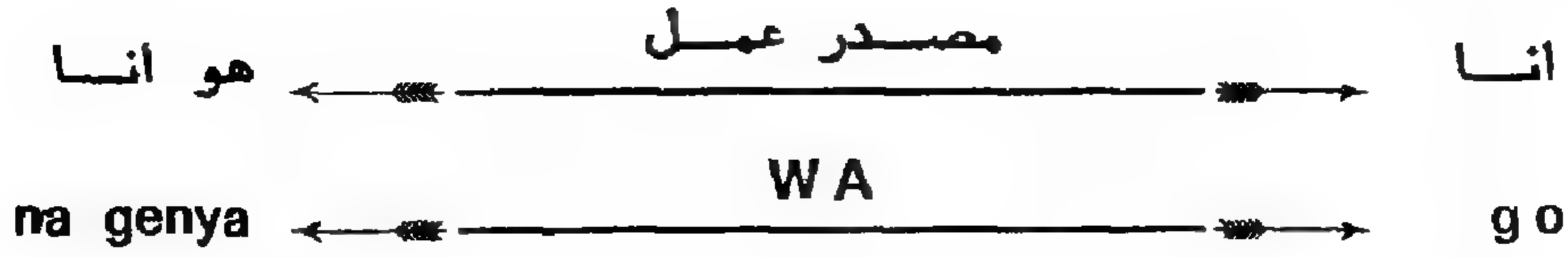
(3)aoriste

(1) لا يتصرف الفعل ، كما عندنا مثلا ، للدلالة على ازمنة العمل . وانما تستعمل ادوات لهذا الغرض . ومن جملتها الاداة التى ذكرها المؤلف (2) انظر فى شأن هذه النظرة الكلية الى الزمان (ف 3 ق 9) و (ف 12 ق 4) .

(3) L'aoriste صيغة فعلية يونانية لا تدل بذاتها على زمان محدد وقد تدل على الماضى والحاضر ، انظر مثلا :

G. Guillaume. « Temps et Verbe » Paris, 1965, pp. 100-101

أما الضمير الذى يشمل العمل بدل ان يدور حوله فهو طريقة أكثر
جموداً ولا ريب (1) :



شكل 3 — الضمير الذى يشمل العمل

ويصل الكائنات إليها بالجمع عملياً بين الفعل فى صيغة المتكلم والانا. فهل انا متكلم او شخص آخر انظر اليه ؟ ويمكن ان ندعى ان الكائناتى يستخدم صيغتي المتكلم والغائب فى آن واحد ، وهى ملاحظة صحيحة ولا ريب ، فالموضوعة objectivation عملية واضحة سهلة مع صيغة الغائب أكثر منها مع صيغة المتكلم او المخاطب . فهل يشكل الكائناتى هو وحاله وعمله مجموعاً يبرز واضحاً فى خلفية قائمة ؟ وهل هناك عملية انتقال ن الغائب الى المتكلم ؟ انا نجد ذلك عند الطفل (2) وعلى كل حال فان التعبير الذى يشمل فى لغة الكائنات كلا من العمل والمدة فى صيغة تتركب من ضمير المتكلم والغائب (3) يبين لنا ان ضمير الفاعل هو العنصر الاساسى فى هذه الجمل ، اما العمل وموقعه فى الزمان فليسا سوى نمطين من وجود صاحب العمل ذاته .

وهذه اول نتيجة مثمرة يقودنا اليها بحثنا ، فقد استطعنا ، ما دام الامر متعلقاً بالتقويم او بحساب الزمان ، ان نستخلص بدون صعوبة ان الزمان منفصل discontinu ، ويدرك من حيث الكيف ، وليس له من وجود واقعى الا عند الذى يقدره . ولكن عند ما يتعلق الامر بالانسان ، لا من حيث انه عضو فى الجماعة وانما من حيث شخصه ، فلا سبيل للاحساس بالزمان سوى تجربة الانسان الخاصة ، وهنا ندخل الى ميدان شخصى تماماً . وربما وجدنا فيه الجواب عن المسألة التى يدور حولها بحثنا ، اى كيف يتطابق الزمان فى نهاية الامر مع وجود الميلانيزى ؟

(1) اى wa التى تدل على العمل فى اعم معانيه .

(2) انظر ما سيأتى (ف 12 ق 6) .

(3) او ، حسب النحو العربى ، من ضمير مستتر للمتكلم وبارز للغائب ما دامت احرف المضارعة لا تعد عندنا ضمائر . ولذا كتبنا « انا » قبل الفعل لجاراة التعابير الاهلية والفرنسية .

يتنقل صاحب الفعل ، ولكنه لا يستطيع ان يتجاوز المدى او المدة التي تدل عليها الادوات المستعملة مثل *ma* ، او ان يخرج عن الدائرة التي يرسمها الانا بتجواله في لغة (ليفو) *lifou* ، وهذه المدة هي التي تكشف عنها التجربة . الا ان المجال الذي يستقصيه الكاناكى ضيق جدا ، فالزمان الذي يتحرك فيه لا يتجاوز القدر الذي يمكن ان يحسه او يتصوره ، كما ان المكان لا يتجاوز الافاق التي يدركها (1) .

ويوضح لنا ذلك خير توضيح ما ذكرناه من قبل عن وجه القرابة بين الحفيد وجد ابيه . فجد الاب لا يعد هاربا من دياجى الزمان . ولكن ، من غير حاضِر هذا المجتمع . وامام هذه الحالة غير المتوقعة ، حالة عضو من المجتمع فقد مرتبته في الاقدمية ، يحور الكاناكى ما هو خارج عن المفاهيم التي يتصورها . فيدمج الشيخ في الحاضر *L'actualise* بأن يدخله في الجيل الحاضر ويسميه اخا . وبذلك يستقيم كل شيء * .

ويقربنا هذا مما نلاحظه من اتسام الاسطورة بحالية *actualité* دائمة . فنحن نعلم ان الطوطم يبقى دائما معاصرا . والكاناكى يعيش وهو يشعر باتحاده بالطوطم . ويتنقل في الميدان الطوطمى بسهولة يدهش لها اشد الدهشة من لم يكن على علم بالامر (2) . اولا يحاكى في رقصاته الطوطم ؛ وينفعل اذا تحدث اليه احد ، ماجنا ، عن طوطمه ويحس في قلبه بالطعنة كما لو كان الحديث يعنيه ؟ (3) ويضع في قصته حرف *ma* عند ما يحكى شيئا عن الطوطم ، وهو حرف يدل به على وجود مدة او

(1) ارجع الى (ف 4 ق 2)

* انظر ما سبق (ف 3 ق 4)

(وقد لوحظ على ان الامر لا يتعلق هنا بارجاع جد الاب الى الحاضر ولكن بمخلف من العرف الجارى في ادوار الملقنين *Cycles des initiés* فعند شعب (الماساي) *masai* مثلا يعد الفرد الذي من الدور الخامس اخا لاعضاء الدور الاول . ولكن ، علاوة على ان الحديث هنا عن ميلانيزيين لا عن افارقة وان العمل غير جار في كاليدونيا بهذه الادوار ، هل هذه الادوار ... لا تنطبق شيئا ما على طبقات الاتراب *Classes d'âge* وهل ليس فيها ارجاع الدور الخامس الى الحاضر كما هو الشأن مع جد الاب الكاناكى ؟ (M. L., (1937), p. 48)

(2) سبق ذلك (ف 5 ق 5) .

(3) تقدم الحديث عنه (ف 5 ق 4) .

مسافة تفصل بين الحاضر الذى هو فيه والحاضر الطوطمى الذى ينتقل اليه ؟ (1) .

ان حضوره عند ما يحدثنى وحضور الطوطم فى المكان الذى يجعله فيه المتكلم حدثان متزامنان فى الحاضر . الا انهما فى سطحين متوازيين ، فمحدثى يتحرك فى سطحين فى آن واحد ، لانه فى سطحه وسطح الطوطم معا . وقد يحدث ان يتولد من حركة فكره بسهولة فى زمانين مختلفين تناقضات مفضوحة . كما ان موقفنا منها ، عند ما نسمعها ، يجعلنا فى نظر الكاناك من الشكاك . ويتبين لهم ، وهم الموقنون بما يرونه فى اذهانهم ، عجزنا عن مجاراتهم فى مجال آخر وزمان آخر ، ويقولون جازمين : — ذلك حق بالنسبة الينا ، لا بالنسبة اليكم ايها البيض .

وبخلاف ذلك موقفهم من الحدث التاريخى مثل الحدث الذى تميز بهجىء البيض الى كاليدونيا الجديدة منذ مائة وخمسين سنة فهو لا يدخل فى تجربة الاناس الحاليين ، لانه متصل بأناس آخرين وعهد آخر ، ولكنه عهد ليس بعيد المنال تماما ، فقد بقيت منه عدة اشياء ، قطعة نسيج * وعرف ومنظر طبيعى وقصة (2) . ولكن ضاع كثير من جزئياته ، يقول الاهلى : *na tanenui* وترجم نحن بصيغة المبنى للمعلوم : نسى ولكن ذلك يعنى فى الحقيقة انه اظلم عليه ، وان الحادثة فى ظلمة كما لو كانت تبدو من وراء ماء عميق . ولا تستطيع نظرة الكاناكى ان تخترق حجاب التاريخ كما لا تستطيع ان تخترق حجاب الماء العميق . ثم ادت صدمات التكيف مع البيض وكذلك تعود المعطيات الجديدة الى الغاء التاريخ ، فتجزأ التاريخ الى اساطير قبل ان يتم تكوينه . بل ان الاسطورة ذاتها جاءت لتتعلق به . كأسطورة النار التى يغتنم فيها مختطف الشعلة فرصة السكر بالكحول المستجلب (3) . ولهذا لم استطع ابدا ان التقط

(1) ان القصة دائما فى الحاضر ، والقاص ممثل والسامع متفرج . ولكنهما ينتقلان بواسطة المورفيم (ما) *ma* الى خارج هذا الحاضر ، اى الى زمان الفعل الذى يجرى امامهما 64, p. (1937), M. L., * ارادوا مرة ان يهدونى شيئا نفيسا فأعطونى قطعة من ثوب قطنى ، وهو اول ثوب دخل بلادهم فيما مضى ، وكانوا يحتفظون به فى السلة المقدسة وكأته من الذخائر الدينية .

(2) تقدم الحديث عن مجىء البيض الى كاليدونيا الجديدة (ف 3 ق 2) .
(3) انظر (ف 3 ق 3) .

معطيات تاريخية بمعنى الكلمة ، وانما اساطير ، والشباب لا يلاحظون الكلمات الاجنبية التى دخلت لغتهم ، ولا يقارنون ولا يبحثون عما يقصه كبار الشيوخ ، وقد تغيرت الاشياء كثيرا . ولذا يبدو لهم ان الشيوخ يهزون . فكل واحد من هؤلاء الشباب فى زمانه الخاص ، وكل واحد من الشيوخ فى زمانه الخاص كذلك . فليس هناك فى نظر الشباب تتابع ، وانما سلسلة من الاجيال التى تتدافع فى الظلام بطبقاتها التى يركب بعضها بعضا ويتجلى الماضى كله والتاريخ كله فى فكرة البداية من جديد والتكرار والتجدد ، وهى فكرة يعبر عنها الاهليون بهذه الظروف : xireamana وتعنى امدا طويلا ، ومن جديد امدا طويلا ، اى على غرار قولنا نحن : من وراء جبال وجبال اخر ، وآفاق وآفاق اخر (1) .

ان الحديث عن التاريخ يقتضى استعمال صيغة الماضى . وقد راينا ان جميع الصيغ التى تعودناها فى التعبير عن الزمان لا تطابق اى شىء عند الميلانيزيين .

ولكن تلك الادوات ، مثل ma فى الامثلة السابقة ، تساعدنا خير مساعدة على فهم ما يجرى فى ذهن الميلانيزى وهو يبحث غير واع عن الزمان . فالاداة المذكورة تدل على المدة التى تفصل بين الحاضر بين صاحب الفعل والحدث ، وهى مدة يلغىها بانتقاله الى الواقعة .

وكل علاقة بين الواقعة والاهلى تطابق مدة خاصة . فكل واقعة ينتقل اليها الاهلى زمانها الخاص الذى هو كذلك زمان الاهلى ذاته . وهى ازمئة لا يضاف بعضها الى بعض على غرار المتسلسلة الخطية Série linéaire وانما هى متراسة . ويكون الاهلى فى احدها او فى الاخر او فى عدد منها فى آن واحد * .

ويزداد ما فكرناه اتضاحا بالتصميم التالى . فلنفرض ان (انا) ego هو موضع الاهلى الذى له فى نفس الوقت او خلال الايام المتوالية علاقة بـ (ط) اى الطوطم ، وبـ (هـ) اى السلف الاله ، وبـ (ر) التى تدل على التداخل مع قرابة الرحم ، وبـ (ع) اى القوات العاطفية الخفية . الخ (2) .

(1) تبدو الازمنة للكاناكي طبقات كما تبدو الاشياء متراسة فى المكان
* Cf : « Revue Philosophique », 1937. « Le Temps et la Personnalité Chez les Canaques ».

(2) انظر مختلف العلاقات التى تحدد الشخص فى القسمين الاخيرين من الفصل التالى وفى بداية الفصل الحادى عشر .

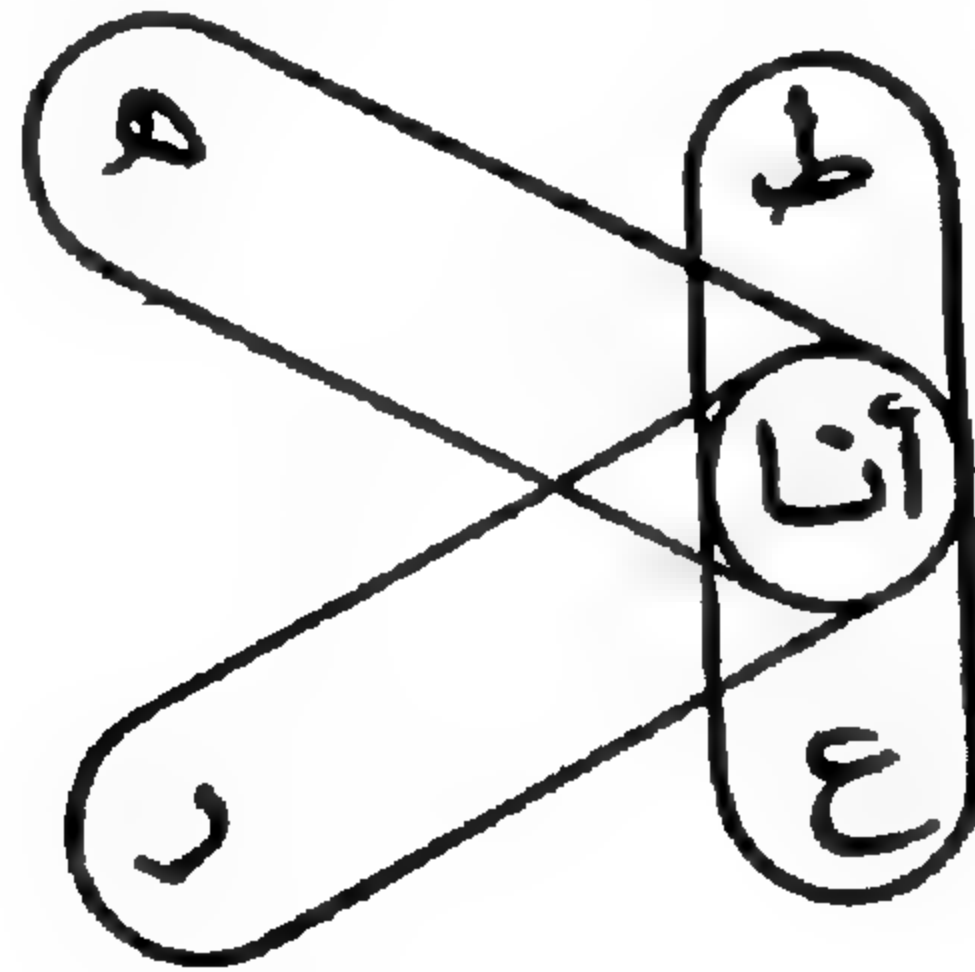
ط... هـ ∞ | . ر . | . ع . ج . هـ . انا

شكل 4

ولنتخيل على سبيل الافتراض شخصا متمدنا تتنازعه في اعماق كينونته هذه المعطيات المختلفة . أنه سيصنف هذه المعطيات ليتخلص مما في مجموعها من تعقد . ويستطيع ، بفضل هذا الترتيب ، ان يسيطر على تلك الاشياء وان يختار وان يعمل ، كما يستطيع ان يبرزها في رسم بياني بأن يضعها في خط مقسم تتوالى فيه مختلف ميادين العالم ووراءها الميادين النفسية والميتافيزيقية . فيكون بالقرب منه « انا » ، وبعده بالتوالى « ع » اي القوات العاطفية ، و (ر) اي التداخل العائلي ، ووراء ذلك تحت علامة اللامنتهى (هـ) اي الالهة ، و (ط) اي الطواطم .

اما الكانكي فلا يصنف هذه الميادين ولا يختار . وانما ينتقل اليها في اندفاعه نحو العمل . فاذا ما احتاج مثلا الى منشورة الالهة انتقل الى (هـ) فيبحث متواجدا عن الهه في النصب ، ويصارعه فيتملكه الهه ثم يتملك هو الهه . وترافقه منذ ذلك الحين هذه القوة الجديدة التي حلت فيه (1) .

واذا احس بضعف حيويته انتقل الى (ط) اي الطواطم ، فيطلى



شكل 5

جسمه بأصباغ ليصبح شبيها بطوطمه ويتحد به ويجد طمأنينته في هذا الاتحاد (2) .

(1) ارجع الى (ف 3 ق 3) .

(2) انظر نهاية الفصل الخامس .

وفي حالة الانفعال العاطفي ينكر نفسه ، اذ يعرف ان ما يثيره هو اشربة المحبة التي هي اعشاب طوطمية او من وحي الاسلاف ، فعند ما ينتقل الى ميدان صاحب السر العاطفي (ع) يتبع دافعه الشهواني الذي تم توجيهه بهذه الطريقة (1) .

ينتقل الكانكي اذن كلما اراد القيام بعمل او البت في شيء الى احد الميادين المكانية — الزمانية ، وهو الميدان الذي تتقرر فيه الدوافع التي تحدد سلوكه . وهذه الدوافع ليست منه ، وانما فرضت عليه . وقد يحل في آن واحد بجميع هذه الميادين المكانية — الزمانية ، وذاك ما يفسر لنا كثيرا من مواقف التردد والحيرة عنده .

ولكل واحد من هذه الازمنة المتراصة التي ينتقل اليها صاحب الفعل صبغة اسطورية . ونحن نسمى هذه الميادين التي ينساب فيها فكره ميادين مكانية — اسطورية (2) . فكل ما ليس بتجربى empirique او تقنى ، وانما يرجع الى وجدانية الاهلى العميقة ، تنتج عنه واقعية هذا الزمان الاسطوري الذي يوجد فيه الاهلى ويوجد فيه شخصيته ، هذا الزمان الذي يتحدد فيه آخر الامر وجوده ذاته . ان مفهوم الزمان ومفهوم الوجود être لا يتميز احدهما عن الآخر في الذهنية الميلاينزية (3)



قلنا ، في البداية ، ان دراسة مفهوم الزمان ، هي وحدها التي يمكن ان تدخل بعض الانسجام في ركام الملاحظات . وقد راينا ان الزمان في الحياة العملية يرجع الى كيف . ويستحيل اذن ان نزن انه قد يرجع الى قياس

(1) انظر ما سيأتى (أ ف 11 ق 5) وكذلك العلل الغيبية عند (ليفى برول) Lévy-Bruhl في الملحق الاول .

(2) انظر في توضيح ذلك ما سيأتى عند المؤلف في الفصل التالى و (ف 11 ق 3 و 6) و (أ ف 12 ق 9) .

(3) يبدو ان المؤلف يجارى هنا ما قاله (أ مينكوفسكى) من ان الآن ليس مجرد عنصر من الزمان ، فهو يحمل نغمة خاصة تجعله مرادفا فيما يظهر للوجود ، اذ لا وجود الا للآن ، بينما ما ليس آنا لا وجود له . وهكذا تحل الان التي هي جزء من كل محل هذا الكل . ولكنه ، باعتبار آخر كمأ سيوضحه فيما يلى وكما قال (جوسدورف) ، يرى « ان الزمان متطابق مع الواجب المجتمعى ، ولذا استطاع (لينارت) ان يقول ان معنى الزمان ومعنى الوجود لا يتميز احدهما عن الآخر » انظر :

Minkowski, (1933). p. 31 ; Gusdort, (1953), p. 69

هندسى ، وراينا ان الميلانيزى يجهل جسده وعاجز عن تصنيف الاشياء تصنيفا موضوعيا (1) ، وعاجز عن ان يصنع له تاريخا ، وانه دائما فريسة لشعوره باتحاده بالطبيعة ، هذا الشعور الذى يمنعه من ان يكون كما هو فى ذاته .

ولكن ما كان الميلانيزى ليعيش آلاف السنين فى كل هذه الاشكال من العجز لو لم يكتسب بذاته شيئا ما تجربته الاسطورية المتعلقة بالزمان فكانت له عوننا .

فمن التجربة الاسطورية يستمد فى الحقيقة وجوده . فهو حقا صاحب الهه او صاحب طوطمه او صاحب احدى القوات الاخرى . ولكنه قوى بفضل هذه القوات او الوجودات المضللة . فهو انن موجود . وبما انه بدأ يكون كما هو فى ذاته فسيدخل بعض النظام على صلته بالعالم مبتدئا بالجماعة التى ينتسب اليها .

(1) تحدث المؤلف عن جهل الميلانيزى بجسده فى الفصل الثانى وعن العجز عن التصنيف (ف 2 ق 4) .

الفصل السابع

المجتمع والنصب

درسنا الزمان فوجدنا الميلانيـزى محبوبـسا فى ميدان مكـانى — اسـطورى ، وهو ميدان جدير بالدراسة . ولن تتبين لنا واقعـيته بوضوح الا من خلال المجتمع واطاره ونصبه واسماء افرادـه (1) .

فلو تجنبنا فى كاليـدونـيا الجديدة قراها الحالية التى قلب الاستعمار نظامها وهمنا فى الاجمة ، اى فى هذه المناطق التى اكتسحتها ماشية المتـمدنـين وطردت منها السكان الميلانيـزيـين وقضت على المساكن المصنوعة من التبن (2) ، لرأينا فى الغالب من خلال العشب المأكول احجارا صغيرة صففت على شكل مثلث ، وبعضها وسط ارض مرتفعة مستديرة هى ربوة كوخ قديم ، وهذه الاحجار آثار موقد قديم وغرزت هنا لتوضع عليها القدر . وهناك احجار اخرى مماثلة لا ترتفع عن سطح الارض المنبسطة . وبالقرب منها شجيرات عطرية من نوع خاص ، من قبـب Cordylines وخـروع Croton ، وكلها انواع تتحمل الجفاف والاعاصير والنار وترمز للبقاء والديمومة (3) . والاحجار بقايا نصب قديم كان يحمل بالقرب من الشجيرات المقدسة قدور القرايين . وهكذا لم يبق من كل السكنى القديمة التى كانت تبث الحياة فى هذه المناظر مع الاعمدة وراياتها الصغيره سوى هاتين المجموعتين من الاثافى ، وهما احجار النصب واحجار الموقد . وربما وجدنا لو فحصنا الارض شظايا خزف هى قطع من اوانى مماثلة كانت تستعمل لطبخ طعام الاسرة او طبخ الطعام الشعائرى الذى يقدم قربانا للاسلاف (4) .

ومن المفيد ان نجتنب الامكنة التى احتفظ فيها الحجر بأثر الحياة ، فاذا وصلنا بعد ذلك الى قرية خالية عاقتنا النباتات المثمرة والنباتات الرمزية وسياجـات الخوص المسفوف التى اقيمت على جوانب الممرات المتلاشية عن ان نحيط بالمجموع فى نظره واحدة وان ندرك اين تكمن روح هذه القرية الحديثة ، ولكننا لو جعلنا نصب اعيننا ذلك التصميم الذى وجدناه بالاجمة ، حيث تفكرنا مجموعتا الاحجار بالنارين ، لارتسمت

(1) ارجع فى توضيح ما يذكره (لينارت) عن القرية الكائناكية واكوأخها ونصبها وممراتها الى الملحق الثالث .
(2) تقدم الحديث عن ذلك (ف 3 ق 7) .

(3) القـبب من فصيلة الزنبقيات ، وهو من النباتات الجميلة الإستوائية . ومنه عدة انواع . و « يبقى بعد زوال المساكن شاهدا على الماضى » .

وقد أصبح الخروج الصينى الذى ادخله المعمرون الى كاليـدونـيا الجديدة ينافس فى التقاليد شجرة القـبب فى تمثيل عنصر الرجل بالمر الرئيسى . فارجع الى الملحق الثالث .

(4) يقدم لهم كل ما يحبون من طعام او لحم بشرى .

امامنا صورة القرية وعرفنا مكان الاكواخ ، وتبين لنا من خلال اشجار النارجيل Cocotiers وغيرها اشجار العطور المذكرة واشجار العطور المؤنثة وهى قائمة فى مكانها لتمثل الزوجين وقت التوجه بالدعاء الى الالهة .

ووراء البساتين من كل جهة نجد السافانات Savanes والغابات والجبال ، وتشكل ما يسمى هناك بالاجمة Brousse ويسميه الاهليون Kaxo اى مكان الارواح . وقد كرست فى زوايا الصخور او الغابات اماكن مستورة دائما ولا يمكن الوصول اليها فى الغالب . والاتصال فيها بالارواح الخفية مضمون ، وهى النصب او مواضع الجماجم . وموضع الجماجم هو النقطة التى يركز عليها فى الحقيقة الميدان المكانى والمجتمعى للجماعة (1) . ونجد فى قسم من اسطورة عذراء Nekliaci (2) ما يوضح لنا ذلك .

وصل رئيس Neaciwe الى واد جديد مؤملا ان يسبى قلب الفتاة التى يجب ان تكون ، حسب التقاليد ، زوجته وقال :
— اين تخفون اجداد الام ؟ فانى اريد ان اقدم لهم قربانا ، فتشير الام الى الافق :

— هناك ، فى رأس هذه الصخرة .

ويذهب اليها ولا يعود الا فى المساء .

فماذا صنع اثناء جولته فى الجبل ؟ لقد كان موقنا بأنه لن يوفق فى رحلته وسمعه للزواج الا اذا صار مشاركا فى الارض والجماعة ، ولذا ذهب يبحث عن الجماجم المستورة عن الانتظار ، ودخل الى الميدان المكانى — الاسطورى حيث يستطيع ان يلتقى بأسلاف امه المؤلهين ، وان يحيل زمامهم الى الحاضر بأن يجعله زمانه ، ثم يهبط الى الوادى الغريب ناعم البال مطمئن النفس بعد ان نال بذلك رعاية آلهة البلد .

ويوضح لنا بصنعه كيف يلتقى المنظر المجتمعى والمنظر الطبيعى . فمسكن الجماعة لا تحده السياجات او الحدود الظاهرة على الارض ، بل يشمل كل الميدان الذى يمتد اليه سنا الاجداد او الالهة او الطواطم . ان المناظر وشكل القرية والمجتمع والاموات والكائنات الاسطورية تشكل مجموعا واحدا غير متميز من الوجهة العملية ، ثم هو كذلك لا يقبل

(1) انظر (ف 2 ق 3 و ف 4 ق 1) .

(2) Nekliaci اسم قبيلة ومكان بكاليدونيا الجديدة . وتعبر الاسطورة عن هذا المزيج من الحشمة والبدلال الذى يميز الفتيات الكاليدونيات . فقد طال بهذه الفتاة انتظار الشاب الذى تقتضى الاعراف ان يكون زوجها كما سيأتى بيانه فى القسم التالى فمالت لغيره . ولكن ابن خالها يأتى ويقتل غريمه ويقطعه ويعطى للفتاة ساقه لتأكلها . وهكذا استطاع ان يسبى قلبها من جديد .

انظر : (1953)a, pp. 134-135 ; M. L., (1932), pp. 153-164

الانقسام (1) . اننا ندرس جغرافية المكان او ندرس المجتمع او الميثولوجيا ولكننا اذا استعملنا هنا هذه الطريقة كنا كمن يشرح جسما حيا فيقتله، لان المجتمع لا يلاحظ الا في الحياة (2) .

(1) سبق توضيح ذلك (ف 2 ق 3 و ف 4 ق 2 و 7) .
الكائناكي يعيش اذن في مكان مكاني — اسطوري ، ومجتمعي —
اسطوري كما يقول المؤلف ، او كما يمكن ان نقول : مكاني — مجتمعي —
اسطوري .

(2) يشير (لينارت) هنا الى شيئين اثنين :
أ — المشكلة التي تعترض الباحث في المظاهر البيولوجية ، وهي
ان الكائن الحي فرد ، اي انه اصيل لا يشبه الكائنات الحية الاخرى ، وان
اجزائه مترابطة تتعاون جميعا من اجل حياة المجموع . قال (كوفيسي)
G. Cuvier « جميع اجزاء الجسم الحي مترابطة ولا تعمل الا اذا
عملت كلها جميعا ، والذي يريد فصلها عن المجموع سيجعلها من عالم
المواد الميتة ، اي انه سيغير ماهيتها تماما » وبين (كلود برنارد
C. Bernard فيما بعد بأبحاثه ان هذه الاستحالة المزعومة مجرد وهم ،
وان هدف المنهج التجريبي متماثل بالنسبة للجسام الحية وغيرها . ولكن
العلماء المحدثين ابرزوا ان اعضاء الكائن الحي « اجهزة » appareils
لا ظاهرات .

وهذه المشكلة هي اصعب ما يعترض الباحث السوسولوجي الذي
يضطر الى تجزئ موضوع بحثه . فهناك حقيقة أساسية في السوسولوجيا،
وهي ان العناصر المكونة لمجموع مجتمعي مرتبطة ارتباطا عميقا على حد
عبارة (كونت) A. Conte . وانه لا يفهم شيء الا بالنسبة للكل،
اي للمجتمع كله لا بالنسبة لاجزاء منفصلة فلا توجد ظاهرة مجتمعية
ليست جزءا متماثلا للكل المجتمعي « كما قال (مارسل موس) . وقد ابرز
الاثولوجيون الانجليزيون من اصحاب المدرسة الوظيفية fonctionnalistes
ما يميز الحضارة من وحدة وتضامن بين عناصرها . ويعتبر (رادكليف
بروان) Radcliffe-Brown ان (دركايم) اول من عبر تعبيرا مذهبيا
عما بين المجتمع والحياة العضوية من تماثل .

ولكن هذا لا يمنع من ان الاثولوجي يستطيع ان يقسم معطياته كما
يشرح البيولوجي الذوات الحية . ولا ينبغي ان نبالغ في المماثلة بين الثقافة
والجهاز العضوي . ويكتفى ان يعرف الاثولوجي مثل البيولوجي ان الموضوع
الذي يدرسه في مختلف اجزائه ليس هو الكل .

ب — ما يسمى بالملاحظة الطبيعية ، اي دراسة سلوك الكائنات
في ظروف حياتها اليومية ، لان الملاحظة التي تفسد عفوية السلوك
تصير غير جديرة باسمها . وظروف الانسان طبيعية ومجتمعية .
انظر :

A. Cuvillier, (1958), T. I. pp. 251-252 ; J. M. Herskovits,
(1967). p. 149 ; J. Piaget, (1967), pp. 900, 993.

وبذلك يتجلى لنا المجتمع الميلاييزى متركبا من جماعات تختلف كثافتها ، وتعيش منفصلة بعضها عن بعض ، فى اودية او جزر صغيرة ، ويبدو على اهل القرية انهم يعيشون حياة منسقة تتبع نظاما محكما ، ولكن ، لا يتبين لنا عندهم وجود مراتب مجتمعية ، وقد عجب الرحالة القدماء من ان الرئيس مماثل للآخرين ، ولم يظهر لهم جاهه الا بالتدرج مع تمييزهم لعلامات ما يحاط به من احترام . فلم يكن يبدو احد فى الحقيقة من اول وهلة متميزا عن الجماعة ، ولم يكن للناس فيما يبدو حياة خاصة خارج الجماعة .

وهذا تصور مطابق للواقع ، فالميلاييزى مربوط الى جماعته بكل وشائج كينونته ، ولا قيمة له الا بها وبالمكان المحدد الذى يحتله فيها . وبهذا المكان ينعت ، ومن الدور المرتبط بهذا المكان يستمد واقعيته ، انه احد اشخاص اللعبة الجماعية الكبرى ، هذه اللعبة التى يجب ان تضمن دوام الجماعة ومجدها (1) .

العشيرة الامومية والعشيرة الابوية

سلالة الحياة وسلالة القوة (2)

ان الذى يضمن للحياة ما ذكرناه من دوام هو التبادل الدائم بين عشرين . فالهدف من الزواج هو ان تلحق المرأة من الرجل ، لان الرجل يجهل دوره فى هذه القضية . والمرأة تحبل عند ما تمر بمناطق معينة من

(1) يشير المؤلف الى ما يتميز به النظام المجتمعى فى الشعوب البدائية من انه لا يعطى للفرد مكانة كبيرة داخل الجماعة . فالجماعة من اسرة وعشيرة وقبيلة الخ . هى التى تشكل الوحدة المجتمعية ، وليس للفرد فيها سوى دور ثانوى . يقول (ليفى برول) : « ان الفرد فى هذه الجماعات اكثر اتصالا بمجموعته منه فى جماعاتنا . فالفرد فى هذه الجماعات يشبه ان يكون عضوا من جسم واحد بالمعنى الحقيقى للكلمة » ويقول (لينارت) : « مثل الفرد فى المجتمع البدائى كممثل الرقم فى العدد ، تختلف قيمته باختلاف المكان الذى يحتله » وسيوضح هذا الموضوع بالخصوص فى الفصل الحادى عشر حيث يبين كذلك تخلص الفرد من الجماعة .

انظر : ليفى برول ، العقلية البدائية ص 459

M. L., (1947)b, p 360

(2) يشرح المؤلف فى هذا القسم نظام القرابة والزواج عند الكانك فارجع الى الملحق 5 و 6 .

غابات او اماكن منعزلة ، وتسمى (نيو) neo * وتكثر فيها الجينات Gènes . الاسطورية التى تنفذ الى المرأة دون ان تعلم ، ووظيفة الزوج هى ان يجعل المرأة فى حالة نفسية او سيكولوجية صالحة لتقبل هذه الجينات التى انعم بها الاسلاف او الطواطم . والزوج مسؤول عن تسهيل مجيء الطفل الى هذا العالم . فلو ماتت المرأة ، وهى حامل ، للاحقه شبح الميتة وكان فى انكد الاحوال . وتحكى اسطورة عن زوجة حامل انها شنقت نفسها لما بلغها عن زوجها من غزل ببعض النساء ، وصارت تلاحقه بالليل فى صورة شبح حيثما اختفى وتمد اليه ذراعها بالجنين قائلة :

— خذ هذا الطفل .

ويفر الارمل التعيس مذعورا .

ان الزواج لا يقوم اذن على معطى بيولوجى ، وانما على اتفاق مجتمعى تنتج عنه مسؤولية ، وتسير العلاقة بين الزوجين على نظام من اصل اسطورى . وتبدو طقوس الكوفاد Couvade وكأنها تذكر بهذه المسؤولية وهذا النظام (1) .

ولكن حالة الزواج ليست سوى جانب من حياة الرجل فى المجتمع . فأمر الزواج ليس بيده ، وانما يدور كله حول الخال ، اى (الكائيا) Kanya ويعنى امومى Maternel او رحمى فالخال هو الذى يقرر التبادل ، وهو الذى ينفخ الحياة فى الطفل ، وهو محور كل نظام فى المجتمع من حيث الحياة الوجدانية (3) .

ونحن نعرف الفكرة الاساسية التى قامت عليها المجتمعات العتيقة : يتبادل رجلان اختيهما ، وهما يجهلان دورهما فى الولادة ولا يريان اذن فى

* انظر معنى o فيما سياتى ق 4 .

(وتقدم ذكر معنى ne فى الفصل الاول)

(1) تقدمت القصة المذكورة مع طقوس الكوفاد فى (ف 5 ق 3)

(2) Ka تعنى الذى و nya قرابة . انظر قاموس المؤلف .

(3) جرى العرف ، عند الكاناك ، بأن ينفخ الخال فى اذن الوليد ،

ويسمون نفس الخال بالطوطم السارى .

وسيوضح (لينارت) ما للخال من دور هام عند الكاناك فى القسم

التالى و (ف 8 ق 4 و ف 9 ق 7) وانظر : M. L., [1953]a, p. 174

اولادهما حياتهما العضوية الخاصة ، وانما يعتبر كل واحد منهما ان دمه ،
الذى هو كذلك دم امه ، يسرى في ابن اخته (1) . فيبارك بهذه الصفة ابن
اخته الذى هو من دمه ، ويزوج ابنته لابن اخته ، ويزوج ابنه ببنت اخته
كذلك . ويستمر هذا التبادل خلال الاجيال فيحفظ بين الجماعتين المتبادلتين
توازنا دائما .

واذا اسقطنا هذه الفكرة على سطح مستو اعطينا تصميمها يجرى
فيه خطان حلزونيان ويلتقيان بانتظام ، ويصوران الطريق الذى يتبعه
تبادل النساء (2) ويتبعه ، من خلال هؤلاء ، تبادل سيل الحياة المتدفق
من الرجلين الاولين او طوطميهما ، فالابوان ، اذن في كل جيل ، خالان لابن
الاخت الذى يصير صهرا ، او لبنت الاخت التى تصبح كنة (3) .

وبجانب هذين الخطين الحلزونيين اللذين يبيان القناة التى تسلكها
الحياة خطان عموديان يشران الى استمرار الاطفال الذكور . فالرجال لا
ينتقلون (4) . ان الخططين المستقيمين يصوران العشيرة فى جانبها الذكورى
(شكل 6) .

ولكن ، لا يمكن النزول بهذين المستقيمين نزولا متصلا . فلو فعلنا
ذلك لكان اتصال الخط يصور تتابع الاء والابناء فى العشيرة ، اى يصور
تناسلا عضويا مع انه غير موجود ، لان الاب يجهل دوره فى التناسل ،

(1) هو اذن بخلاف العربى الذى يقول :

بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد

(2) انظر ما يقوله عن رواج النساء (ليفى ستروس) فى
المدخل (ق 5) .

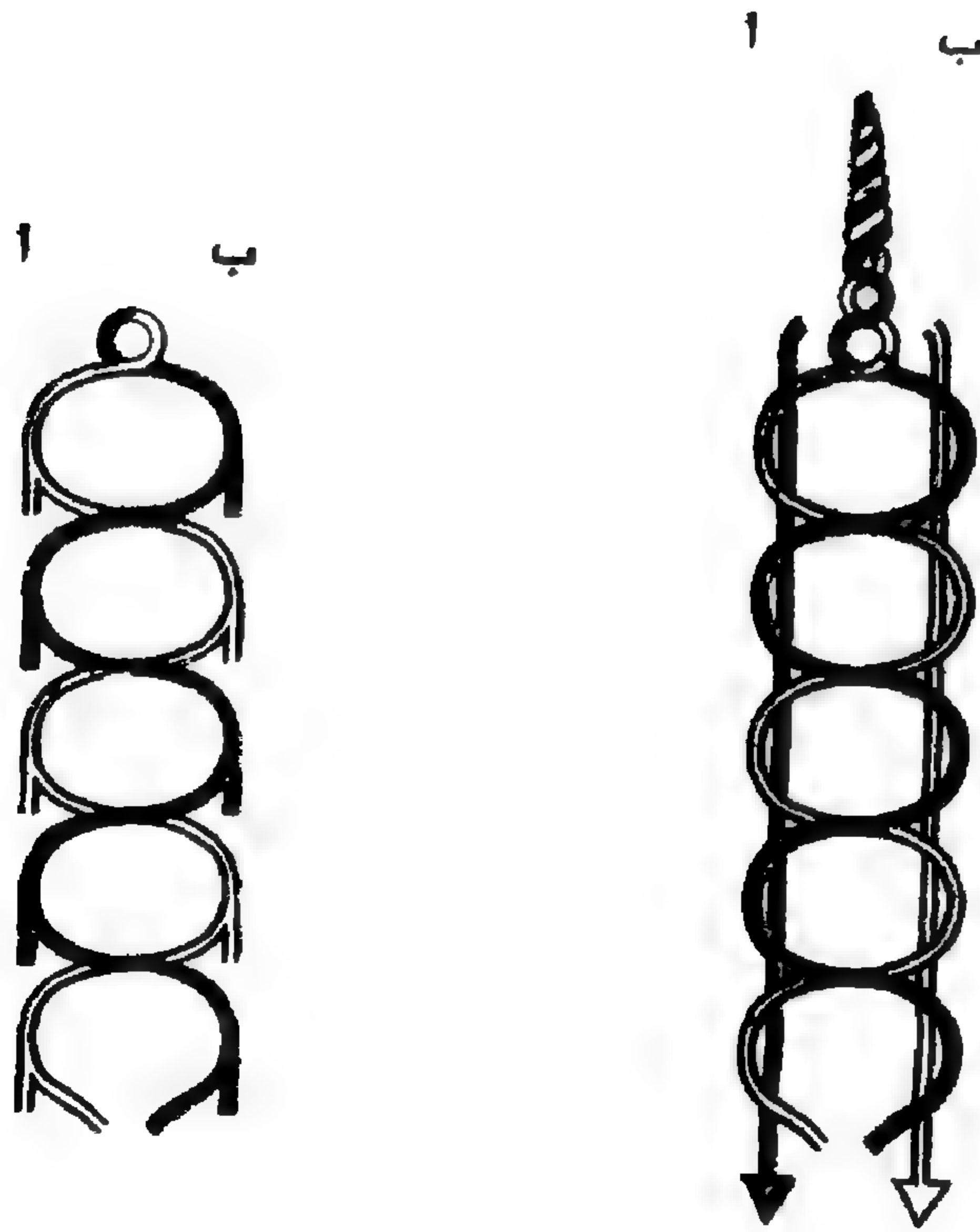
(3) تمر قناة الحياة بثلاث نقط تمثل ثلاثة اشخاص : الخال الذى
يمثله الام وابنته وابن اخته .

ويبين لنا تلاقى الخطين الحلزونيين انه فى كل جيلين تعود امرأة الى
العشيرة التى خرجت منها امها .

وانظر ما تقدم (ف 5 ق 4) من ان الانتساب يكون لطوطم الام او
الخال وان الحياة تنتقل عن طريق النساء .

(4) ذلك ان المرأة هى التى تنتقل الى عشيرة زوجها . ولا يعيش
زوج فى عشيرة زوجته . انظر الملحق الخامس .

ولذا ينبغي ان نرسم مع كل دورة من دورات الخط الحلزوني التي تمثل الامومة خطا منفصلا ومتدلليا كأنه شريين ينعزل عن الشريان الكبير ليحتل مكانه الخامس . وهذا الخط يمثل الطفل الذكر المتولد من دم الام . ومن تكرر هذا الخط في التصميم يتكون خط متقطع تدل عليه خطيطات متوالية (شكل 7) . ولو كان التصميم ملونا لكان لكل واحد من الخطيطات لون الدورة الحلزونية التي يرتبط بها . فاذا تصورنا ان احدى الدورات حمراء والاخرى زرقاء كانت الخطيطات بالتعاقب حمراء وزرقاء . وهذا الخط المتقطع ذو اللسان المزدوج يصور بدقة دوام



شكل 6

ويمثل تبادل النساء
او سلاتي الحياة بين
طبقتي ا و ب

شكل 7

ويمثل الجماعة العشائرية
او السلالة المتقطعة التي
تصور العشيرة .

العشيرة الذكورية . والذي يضمن هذا الدوام هو اتصال الابناء الكبار والاخوة الابكار (الرؤساء) (1) . وهم جميعا ابناء لآخوات من عشيرة الام . وهم في كل جيل بالتعاقب ذوو دم ازرق او دم احمر . ومن تجددهم تتكون سلسلة كل عضو فيها تابع لعشيرة امه من حيث اصل حيويته ، ومستقل عنها في مظاهر رجولته المجتمعية (2) . ان مجد العشيرة في اظهارها لقوتها عند ما تدعو قرابة الرحم لياتوا ويشيدوا بقيمة الحياة التي امدوا بها ابناء اخواتهم البواسل الجديرين ببركاتهم . ويرجع كل ما تنسم به حفلات (البوتلاتش) Potlatch من حبور الى هذين القصدين (3) .

تلك حركة العشائر التي تشكل المجتمع والتي هي ، بالتبادل ، امومية وابوية (4) .

ولكن ينبغي ان نلاحظ ، في هذا التبادل والنمر ، ان كل عضو يحتل مكانا محددا تحديدا واضحا لا يستطيع معه ان يحتل مكانا آخر . ففتيات بطن fraternité يتزوجن فتيان البطن المقابل . ويسهر الاخوال على امتداد قناة الحياة في انسجام . كما يعمل الرؤساء لتنظيم المجموع احسن تنظيم . وسرعان ما يتبدى لنا من هذا الاتصال سر دوام العشيرة . ذلك انه ليس لاي عضو فيها وجود لذاته ، اى ليس له وجود خاص . فهو دائما عنصر في ثنائية ما ، اما ثنائية ابن الاخت مع الخال ، او الجد مع الحفيد ، او الاب والابن الخ . ولكل ثنائية كنهها الخاص . ويعبر

(1) انظر الفصل التالي وبالاخص بدايته .

(2) انظر بالخصوص (ف 5 ق 4) وكذلك :

M. L., (1953)a, p. 148

(3) يقام حفل (البيلسو Pilou بعد ميلاد عدد من الاطفال . ويحضره اخوال الابناء وتقدم لهم الهدايا . ويعطى الاخوال هدايا صغيرة للأطفال ثم يتهافتون على بيوت مضيفيهم ويأخذون كل ما يعجبهم ، كما يأخذ نساؤهم كل ما يردن من القرية وينتزعن زينة الرجال من ريش وقبعات الخ . ويرقصن ويرفعن ازهرن ليمجدن الباب الذي خرج منه الوليد الى الدنيا . وتهتاج العجائز ويتسلقن الكوخ الكبير الى قمته ويزحن اعواده ليسيل من بينها بولهن الذي يباركن به الاحفاد .

انظر (ف 8 ق 4 و ف 12 ق 1) و M. L., (1953)a, pp. 139-140

وارجع الى الملحق الثامن في شأن حفلات (البوتلاتش) .

(4) لان للعشيرة الواحدة وجهين : فهي امومية بما تعطيه من زوجات او امهات للعشيرة المقابلة لها ، وابوية بالنسبة لابنائها الذين لا ينزوجون داخلها . ولا يتغير حال العشائر لان الزوجة تقطن مع زوجها (انظر الملحق الخامس) .

عنها بأسماء مثناة . فبينما نحن لا نرى في الثنائية الا فردين يرى الكاناكى علاقة ، ولذا ينبغى ان نعرف هذه الكنهيات لفهم بنية تلك المجتمعات .

ثنائية ، تساوى ، تماثل (1)

بما ان الكاناكى لا يحسن التعميم كما نفهمه يخطر فى حديثه الى ان يعين بالتوالى اماكن الاشياء والناس الذين تمر صورهم بذهنه . ويستعين فى ذلك بعدد من الادوات التى تزيد الجملة تدقيقا وتبين الاتجاهات وتفسح المجال للفظ وترفع آخرا ، بل وتدل كذلك على نطاق الثنائيات والتساويات البشرية * وتكون هذه الدلالة الخاصة بواسطة المثنى .

ويتضح لنا هذا الدور بمثل معروف : يأتى جد وحفيده ويقفان بطرف الممر . فإراهما صاحب المكان ويناديهما :

Nedui dui duarii dui ke Asawa

(1) Dualité, Parité, Symétrie ، وملخص القسم هو ان اللغات الكاليدونية تضم عددا من الفاظ القرابة والمصاهرة فى صيغة المثنى او الجمع مثل الحفيدين للجد وحفيده وهكذا . وتدل على ارتباط فردين برابطة عضوية او بتقابل فى الوضع .

« ولا يمكن ترجمتها الى الفرنسية ، بل انه يعسر ادراك معناها » ولهذا اضطر المؤلف الى الاطالة فى شرح هذه الطريقة التى هى فى العربية من باب التغليب الذى عده النحاة سماعيا فى « الابوين » و « القمرين » الخ. ويحرص (لينارت) على التفريق بين المثنى الذى يدخل فيه لفظ « اثنين » وبين الذى يصاغ بدونه ، وانما يضاف اليه كلمة « شىء » وقد يكون المثنى كذلك من غير لفظ الاسمين الداخلين فى التثنية .

والطريقة التى يضاف فيها « شىء » اقدم من الطريقة الاولى التى هى مستوردة . ذلك ان الكائن المنفصل ذا الوجود الذاتى لا يعقل وجوده فى العالم الكاليدونى . فلا ينادى الفرد الا باسم علاقته بغيره . ووجوده الذاتى تابع للآخرين . فهو مشارك دائما فى شخص آخر او شىء آخر .

انظر المدخل فى موضوع الطبقات الثقافية واقدمهما (ق 4 - ب) وفيما يكتسبه هذا القسم عند (لينارت) من صبغة بنيوية (ق 5) .

* نستعمل هذين اللفظين فى الظروف التالية : ثنائية ، عند ما يبدو ان اساس العلاقة عضوى كما بين الام والابن والاخت . وكذلك فى مستوى الاب والابن والزوج والزوجة ، ونعبر بالتساوى Parité عند ما يكون عنصران فى حالة تبادل réciprocité ومتساويين فى الحقوق . وكل واحد منهما نظير للآخر ، مثل الخال وابن اخته . وقد استقيت كل هذا القسم المتعلق بالاسماء المثناة من مقالنا :

« La Personne Mélanésienne, in Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, 1941-1942. »

وتعطينا الترجمة الموازية لنص هذه الجملة ما يلى :

= nodui = مجموع رجلين فى المكان ، يقع عليهما النظر ، وتربط بينهما علاقة .

= dui = حالة رجلين مرتبطين بعلاقة

= duarii (dua arii) اما dua حالة رجلين مرتبطين بعلاقة القرابة و arii = مقدس ، والمعنى : اخوان ،

= dui = حالة رجلين مرتبطين بعلاقة ما .

= asawa = من آساوا ، اى العشيرة او الربوة او الناحية التى تحمل هذا الاسم .

ويمكن ان نصوغ هذه الترجمة الحرفية فى الشكل التالى : مجموع التساوى ، التساوى العام ، تساوى الاخوة ، التساوى العام فى (اساوا) Asawa (1)

وهكذا يتضح لنا كيف يسير تفكير صاحب المكان ، فأمامه منظر مجتمعى ويلاحظ فيه تساويا . ولكى يدرك هذا التساوى ادراكا دقيقا ويعرف هوية الشخصين ينصب علامات فى هذا المجموع على غرار ما يصنعه المساح بشواخصه . وهذه الانصاب التى يضعها هى المثنيات : dui, dui, dui وهكذا يقارن بين الزائرين ويحددهما ويسميها باسم اصلهما فيبدو ان له فى مكانهما الصحيح ، ويمكنه حينئذ استقباليهما . ان المثنى يساعد الكناكى اذن على تحديد التساويات البشرية فى مختلف الميادين المكانية والاجتماعية والنسبية (2) .

ونفهم حينئذ لماذا يحاول الكناكى فى كلامه العادى ان يحدد التساويات التى يلاقيها كل لحظة فى الحياة بطريقة اوجز من الاولى وبالتالي اكثر منها اضمارا . فيدل عليها بصيغة مبسطة هى صيغة المثنى . ويلعب المثنى دورا خاصا فى الانساب القديمة التى تدل بلفظ واحد على تساوى الجد وحفيده ، او الخال وابن اخته او الخالة وابن اختها . وثنائية

(1) او : « انتما الرجلان ، رجلان ، اخوان ، رجلان من (اساوا) : فالاهلى يقلب المثنى وينظر اليه من جميع جوانبه ، وهذا اسلوب يستحيل محاكاته » انظر : M.L., (1953)α, p. 189

(2) فالزائران متساويان فى المكان الذى جاء منه : (اساوا) وفى العشيرة (اساوا) كذلك ، وفى النسب لان الجد والحفيد يعدان اخوين ويشكلان كنها واحدا (انظر الملحق السادس) .

الام مع الابن ، والاب مع رجل من سلالته ، اى الابن النخ .. ولا يدل هذا اللفظ ولا يفهم منه لا هذا ولا ذاك من الشخصين ولكن ، الرابطة التى تجمعهما .

ان الكاناكى الذى لا يدرك الاشياء باستخدامه عقله فى مستوى المعرفة ، وانما يدرك مباشرة باستجابة وجدانية ، لا يعنى هذا او لا ذاك من الشخصين ولكن يعنى شخصا ثالثا يعرفه بهما ينسب اليه من صفات . وهذا الشخص الثالث يشكل كنها خاصا : هو الخال وابن الاخت او الجد والحفيد اللذان هما فى نظرنا اثنان قطعاً ، ولكنهما يشكلان فى نظر الكاناك كلا متجانسا (1) . انهما عنصران فى تساوى Parité واحد ، ولا يتألف اللفظ الذى يدل عليهما من اسميهما مقرونيين ، ولكن ، يثنى اسم احدهما فقط ، وهكذا نجد اما :

duaêri = الحفيدان ، اى الجد والحفيد

duamara = ابنا الاخت ، اى الخال وابن اخته

lue föen = فى لغة (ليفو) Lifou الزوجتان ، اى الزوجان واما عكس ذلك فى جزر (فيجى) Fidji حيث يقال عن الجد والحفيد الجدان، وعن الخال وابن اخته الخالان .

وهذا التركيب ليس بعيدا عما هو معروف فى اللغات العتيقة الهندية الاوروبية التى يدل فيها المثنى على الشيء المذكور باسمه ، اما العنصر الثانى الذى يفترض انه معروف فيبقى مضميناً * غير ان اختيار اللفظ

(1) يدخل هذا اذن فى نطاق النظرة الكلية عند الكاناك والتى سبق الحديث عنها فى المدخل (ق 3 - 2) .

* نشكر السيد M. J. Bloch الذى دلنا على ذلك . ففى السنسكريتية يطلق اسم ميترا Mitrâ على ميترا من حيث هو مزدوج اى : ميترا وفارونا varuna ويطلق (اهاتى) Ahani على النهار بوصفه مزدوجاً ، اى النهار والليل ، ويدل اسم Kastor فى الاغريقية بوصفه مزدوجاً على Kastor و Polydeuks انظر :

Gauthiot, du nombre duel, dans Festschrift V Thomson, page 131, 132

(نلاحظ ان ما قاله المؤلف عن (اهاتى) يدخل عندنا فى اسماء الاضداد فهو شىء آخر غير التغليب المتقدم ذكره . و (ميترا) و (فارونا) من آلهة الهند ويقول عنهما (دوميزيل) G. Dumézil انهما مرتبطان اشد الارتباط فى الرج فيدا . وان اسميهما لا يشكلان فى الغالب الا كلمة واحدة مركبة . ولكنه تركيب من نوع خاص يتحدى كل ترجمة حرفية ، اذ يثنى اسم كل واحد منهما بواسطة المدة فى الاخير فيقال Mitrûvarunâ =

المحتفظ به راجع في ميلانيزيا الى ضرورة ليست من شأن النحو .

ففي الطريقة الاولى التي هي اكثر عموما لا يرجع في تحديد هذا العنصر الى الاولية في القوة ، فالنساء والاطفال وابناء الاخت هم الذين يمثلون طاقة الحياة والواقع المدرك من خلال الرموز الطوطمية . ذلك ان شكر الكاكا خاضع للاسطورة في سعيه لايراك المجتمع . وكأن الاسطورة نخلص العناصر الجوهرية وتركبها كما يفعل الحفاز * Catalyseur ثم لا يحتفظ منها ، عند الصياغة في الكلام ، الا باسم واحد هو الاسم المتضمن للواقع الاسطوري الذي هو منبع الحياة وامل الحياة ، اي نوى الرحم والاطفال . وهذا من اللباقة في صياغة المفاهيم صياغة صادرة كلها من الوجدان . ويتجلى لنا ، من خلال هذه الصياغة ، الفكر الذي دبر نظام المجتمع الميلانيزي كله ، هذا المجتمع القائم على احترام دوام الحياة وفي الطريقة الثانية يراعى اسم الجد لا اسم الطفل . كما يبقى اسم ابن الاخت غير ظاهر بينما يثبت اسم الخال الخ . وهكذا نجد في (فيجى) :

Veitukani = فتساوى الجد والحفيد يصاغ من Tuka التي تعنى الجد

= ويعنى ذلك (مترا) الذى هو احد اثنين وفارونا الذى هو الآخر من الاثنين ؛ انظر : G. Dumézil, (1945), p. 21

اما Kastor و Polydeukes فهما امران جعلت منهما الاسطورة اليونانية بطلين ابنين لزيوس Zeus ، ثم رفعوا الى السماء واصبحا يشكلان برج الجوزاء .

* « اذا اخذنا هضمين Pepsine الدجاج ولقحنا به مولدا للهضمين Pepsinogène لدى الخنزير ، نتج من هذا المولد للهضمين هضمين الدجاج .. » ان المادة المتكونة مماثلة للمادة التي استعملت حفازا

Catalyseur

Rostand, virus et protéines, Revue de Paris, 1939

وللنحويين ، ولا ريب ، الفاظ دقيقة لتفسير تأثير العناصر في صياغة الافكار وبالتالي صياغة الالفاظ . ولكننا رأينا ان الاسلوب البيولوجى يسمح لنا ، على طريق القياس ، بالتعبير عما نريد قوله .

Veuvingoni فتساوى الخال وابن اخته يصاغ من vungo
اي الخال *

ويظهر انه قد حدث تحول في تفكير اهليى هذه الجزر في نفس الوقت
الذى اعطى فيه المجتمع الاولى لعنصر القوة . فتاريخ (فيجى) يبين لنا
بالفعل ان الثقافة البولينية جاءت وغطت الاساس الميلانيزى القديم ،
فأصبحت اسطورة القوة والالهة تقوم في الفكر بدل الاسطورة الطوطمية
بعمل الوساطة . ونجد هنا ايضا الطريقة المتقدمة اعلاه في صياغة المناهج ،
وهي صادرة كذلك عن الوجدان ، ولكن الوجدان يتضمن هنا من الجلال
اكثر مما يتضمن من اللباقة (فالطوائف والملوك الفيجون مرهوبون) (1)
وينشأ من انطوائه على نفسه النزوع الى المحافظة وجلالها وتصلبها ، ولا
يطفح كما كان من قبل بازدهار الحياة .

ويمكن ان نزن ان الذى يملئ صياغة هذه الاسماء هو الاهتمام بعدد
اثنين والحرص على ابرازه للانظار . فالمثنى بالنسبة الينا يعنى دائما
اثنين . ولكن ليس للفظ اثنين عندنا الا مفهوم واحد ، هو مفهوم العدد من
1 + 1 . وهناك جانب آخر يوجد فيه اثنان دون ان نتصورهما بهـذه
الطريقة الحسابية . فنحن لا نفكر بوجه خاص في اثنين عند ما نقول انت
وانا او ثانى الريان Second du navire فعدد اثنين متضمن بالضرورة
في مثل هذه الصيغ ، ولكن ليس من اللازم ان نستحضره في الذهن (2) .
ونلاحظ في عدد من لغات ميلانيزيا طريقة في التعبير مماثلة لما عند الكاناك .
فهى لا تدل في المثنى على اى عدد ، اى لا وجود للفظ اثنين في الكلمة المعبر
عنها ، ففي لغة جزيرة (مارى) Maré يفرق في التعبير بين عدد اثنين
وبين المثنى . فكلمة Rue تعنى عدد اثنين و Bushengone

* اصيب حديثا هذا اللفظ الاخير ببعض الجمود ، فقد كان يعنى
من قبل التبادل . وكان الخال ينادى به ابن اخته ، انظر :

Hocart, Lau Island p 33

(يقارن هذا مع الكلمة الالمانية Enkel التى تعنى ابن الاخت
والحفيد وقد جاءت من اللفظ اللاتينى Avunculus

وهذه الطريقة شائعة عند الشعوب البدائية ، انظر 157 (1967)

M. Mauss

(1) فالرئيس في فيجى يمثل الاله ، بل انه في الواقع اهم من الالهة ،
ويمكن ان يحل محلهم في تقبل الهدايا . وجسده ، وبالاخص منه الرأس ،
مقدس ، ومن مسه او اكل في آنيته او لبس ثيابه جر على نفسه المرض ،
واذا حلق شعر رأسه اكل ضحية بشرية تقدمها عشرة معينة ليتقى بها
اخطار الحلاقة : انظر
J. Frazer, (1923), pp. 191. 218

H. Hocart, (1938), pp. 134. 160-161

(2) فاللفظ الكاناكى de, di الخ . الذى نترجمه بلفظ « اثنين »

ينطبق على كل له قيمة كيفية لا كمية . انظر : Métais. (1956), p. 13

هى المثني ، اى تدل على الشخصين او الشيئين الاثنين . ولكن يجب ان نعرف كيف تنقل هذان اللفظان فى المكان والزمان . فذاك ما يمكن ان يدلنا دلالة دقيقة على معناهما الاصلى ويلحق بالاسماء المثناة فى جزيرة (مارى) Maré ، بدل الجذر العددي ، لفظ ace الذى يعنى بالضبط : شيئا فى ذاته : اى موضوعا objet فيدل اعيننا اذن ، فى مجموع اشياء متماثلة ، على الكنه . فاهل (مارى) لا يصوغون اسماء يمكن ان تترجم ، كالاسماء المذكورة آنفا ، بالاثنيين ، الجد والحفيد او الحفيدين ، بل يكتفون بقولهم الشيء الحفيد ، الشيء ابن الاخت .

ace buaien = الشيء الحفيد — الكنه الجد الحفيد

ace anuen = الشيء ابن الاخت — الكنه الخال ابن الاخت .

ace tenen = الشيء الطفل — الثنائية الام الطفل .

ان الثنائية والتساوى واضحان اذن فى ذهن الاهلى سواء عند ما يدل على علاقة الشخصين بعلامة «شيء» او بعلامة «اثنيين» ، ولا يستلقت نظره الا العلاقة الموجودة فى ace ، اى شيء ، او فى du ، اى اثنين : فالشيء هو ان الحفيد يتضمن الجد . وابن الاخت يتضمن الخال ، فكل واحد مكمل للآخر . ولا يستخلص الكناكى من ذلك ان العنصرين يشكلان كنها . وانما « يعانى » و « يحس » العلاقة التى تربط بينهما ويعيها ويسميها .

وربما امكن ، لتسهيل فهم هذه الكنهيات ، ان نقارن احدها على الاقل بطريقة فى الحياة متعارفة بأريافنا . فنحن نلاحظ فى الاماكن التى بقيت فيها الاعراف متسمة بالبساطة ان الرجال والنساء يعملون فى المزرعة بينما الجدة العجوز تحت اشجار الحقل وبيدها تريكو تنسجه ، وبالقرب منها طفل او اثنان ، وحولها بعض الطيور او عنزة ترعاها . او بينما الجد مع ولد او اثنين والابكار التى يحرسها فى المرعى . ان هاتين الجماعتين من المناظر الحية فى اريافنا . حيث يبدو شبح الشيوخ والعجائز والاطفال الصغار وهم منصرفون جماعة الى بعض الاعمال الصغيرة التى لا يحفل بها الكبار . وكذلك يعيش الجد والحفيد فى الجزر الميلانيزية على بساط العشب وفى ظلال اشجار النارجيل . هما حاضران بالقرية بينما جميع الكبار فى الحقول او يصيدون فى البحر . وتجرى حياتهما فى اطار واحد ، الا ان احدهما صاعده بينما الاخرى تهبط وتجود بكل ضيائها لتنير طريق هذا الصعود . انهما كنه entité ، ويشكلان فى عين الجميع تساويا . ولا

يحتاج احد الى عدد اثنين للدلالة على هذا الشبح المائل في المنظر الطبيعي.
اي هذا « الشيء الجد والحفيد » فالعلاقة التي تربط بينهما صورة
للدوام المجتمع (1) .

وليس من الضروري حقا ادخال الجذر العددي في صيغ المثني
للتعبير عن هذه الاشكال من التساوي . فربما ابدت لنا الدراسة العميقة
ما لهذه الجذور في اللغات الميلانيزية من صبغة اجنبية . فكل هذه المثنيات
التي يدل عليها بـ mu, li, lu, du الخ . من اصل اندونيسي (2) . انها
آثار شعب يستعمل العدد في لفته وهاجر الى الجزر الميلانيزية . وتشهد
العبارات القديمة مثة « الشيء الجد والحفيد » بأن الميلانيزيين لم
يكونوا محتاجين فيما مضى الى عد المجموعات الصغيرة التي يعبرون عنها
ينبغي ان نتصور شعبا لا يعرف الحساب وانما يحكم حسب
المسافات او القيم على غرار الراعي الذي لا يعد اغنامه ومع ذلك يعرف
اذا ما ضاعت منها واحدة (3) ، شعبا لا يرجع في ذهنيته بكل شيء الى
مفهوم الواحد ، وربما كان لهذه المثنيات الميلانيزية الغريبة دلالة ينبغي
استخلاصها .

ذكرنا ، فيما سبق ، ما للثنائية من دور عظيم في تفكير الكاناك . وقد
ادى الامر بـ (ليفي برول) الى ان يستعمل عبارة : الثنائية —

(1) الجديري في حفيده تجدد كينونته ، والحفيد يكتشف شخصيته
عند اتصاله بالجد ، كما ان الخال يرى سيل الحياة ينبثق من جديد في ابن
اخته ، ويرى هذا في خاله انه مستودع مقدس يحل به هذا السيل . انظر :
M. L. (1953) a p. 56

(2) ارجع ، في شأن آثار هذه الهجرة الى المدخل (ق 4 — ب) .

(3) يشير الى ما ذكر عن « المجتمعات المنحلة » من انه لا يوجد
عندها اسم الا لعددي واحد واثنين واحيانا لثلاثة ، اما ما وراء ذلك
فيقولون عنه « كثير » . وهذا لا يعنى انهم لا يستطيعون ان يتجاوزوا ذلك
في العد . فهم يعدون بطريقة يمكن ان تسمى عينية .

وقد ذكر المؤلف ، في قاموسه ، اسما لعدد خمسة وعدد عشرة
وعدد عشرين ، وهذا الاخير هو اسم Kamo اذ ان الكناكي يدل على
العشرين بأن يقف على رجليه ويداه مفتوحتان . انظر

L. B , (1912), pp. 204-219

الوحدة (1) . ويوجد في جميع الميادين الميلانيزية هذا الجانب من الأشياء ،
وهو سيرها مثنى . فالاستاذ الأمريكى (كراب) Krappe الذى حاول ان
يضع الفرنسية ميثولوجيا عالمية ، قد لاحظ ما للميثولوجيا
الميلانيزية من صبغة ثنائية غريبة . اذ لا تخلو ابدا من ذكر اخوين او اختين
او رجلين * وملاحظة (كراب) صائبة ، ولكنها لا تدهشنا ، فنحن نعلم
حقا ان المجتمع يقوم في ميلانيزيا على التساوى ، ولكن من العسير ان
نفهم الى اى حد ليس للواحد عند هذه الشعوب صفة الوحدة ، فميزه
لديهم هو انه الغير .

فالرجل يقال عنه الرجل الآخر ، وكل بيت في القرية هو البيت الآخر.
ان الآخر جزء من مجموع وجزء من اثنين ، وليست له صفة الوحدة وانما
صفة القرية ، واسهل من ذلك ان نقول ان الواحد عنصر من زوجين
وللزوجين والثنائية في جميع التركيبات الذهنية عند الكاناك دور الوحدة
الاساسية (2) .

ويتضح لنا بذلك جيدا جانب من لغة الكاناكى في منطقة (هوايلو) ،
فهو يتحدث بصيغة المتكلم والغائب في آن واحد ، فيقول « اعمل هو انا » ،
او هذه العبارة المحرفة من اللهجة الكاليدونية ونجدها على لسان اهلى
من جزر (لويولتى) : « انا هو عمل » بدل : « اعمل » ، وطبيعى ان

(1) يفكر (ليفى برول) ان الاساطير تقدم لنا الاسلاف الاسطوريين
كائنات وحيوانات في آن واحد ، وينتقل هؤلاء الاسلاف من حالة الى اخرى
بسهولة عظيمة . وهذا ما سماه بالثنائية . انظر بالخصوص
L. B., (1935), pp. 70, 233 , 312

* انظر : Krappe. Mythologie Universelle, pp. 392, 393

(يقول (كراب) A. H Krappe لا Kraffe

كما بالاصل) في كتابه المفكور Payot, Paris, (1930) « ان ما يميز
الاساطير الميلانيزية .. عن الاساطير البولنيزية هو صبغتها الثنائية ، ففي
ميلانيزيا يتعلق الامر اما باخوين احدهما حذر ولبيب والآخر بليد* ، واما
بجماعة مركبة من 10 او 12 اخا يوجد في طردائها كذلك هذا التقابل
الغريب » .

(2) ليس هناك اول وثان بمعنى الكلمة وانما وحدة بينهما . ولا يمكن
ان نقول عن احد الاثنين انه واحد . بل كل واحد منهما آخر بالنسبة
لصاحبه .. فلا وجود له الا بالنسبة للآخر « انظر M. L. (1953)a, p. 198

يكون اشعب الذى لا يستطيع ان يعبر في لفته بدقة عن ضمير المتكلم عاجزا بالاحرى عن ان يعنى الوحدة (1) .

وهكذا يوجد في كل تقنية الحياة الميلانيزية مفهوم الوحدة في صورة تماثل Symétrie فقد شكل الزوجان الارض بحيث يريسان فيها صورتها الخاصة . فالمرات التي يمتد بعضها الى جانب البعض تصور الرجل والمرأة . والتماثل القديمة التي توضع بالابواب تمثل في كل جانب احد الزوجين . والحياة المجتمعية يحدوها كلها نظام تبادل وتزخرفها اللفة بصيغ المثنى .

لقد اعتاد الميلانيزي اذن ان يرى في الاشياء مجموعات (2) . ولكن المجموع لا يتجاوز في ذهنه جانبى المتامين والمتطابقين والمماثلين والغيرية وازدواج الجنب ، وهى جوانب من التناوب . واذا جمعناها اعطينا صورة التوازن . فالتوازن والاستقرار والمعيار اى كل هذه الحالات التي نرجعها بسهولة ، في ذهنيتنا التي صاغتها ثقافة العدد ، الى مفهوم الواحد يراها الكانكي دائما مركبة من اثنين وفي صورة تساو او على الاحسن في صورة تماثل . لان ما يدرك في التماثل هو العلاقة بين عنصرين هما ، على وجه العموم ، في وضع متبادل .

ويؤدى هذا ولا ريب الى سوسيولوجيا مغايرة لتى عندنا . وتقوم على التكرار المنتظم لا على العدد ، اى تقوم على ايقاع التعاقب لا على القياس الكمي ، اى سلسلة العلاقات بين العناصر التي يتكشف لنا تماثلها من خلال الزمان (جـد وحفيد الخ) (3)

(1) اى من لم يع الوحدة في ذاته خليف بأن لا يعيها في غيره .

انظر (ف 6 ق 5 و ف 11 ق 4) ،

(2) انظر المدخل (ق 3 - هـ) .

(3) يجارى المؤلف قول « هوبير » : « ان وحدات الزمن ليست وحدات قياسية ، ولكنها وحدات تكرار منتظم Rythme يعود بنا فيه تعاقب المختلفات دائما الى المماثل » Hubert, ibid. p. 208

ويوضح (لينارت) رايه في هذه السوسيولوجيا المغايرة بقوله : « ان الوحدة لا تصدر عند اهل الارض الكبرى » عن الواحد ولكن عن اثنين ... لقد قامت سوسيولوجيا تابعة للتنائية البشرية وتتمثل في زوج من الكائنات بينهما علاقة تعاقب . والانسان التابع لهذه الثقافة ذات الوحدة الثنائية Binaire قد استطاع ان يتصور الشيء الاخر المنعزل والمنفرد ، ولكنه لم يستطع ابدا ان يتصور الواحد في ذاته والواحد غير المعين .. ان الشجرة عنده موجودة بفضل عودها وخواصه ، ويوجد الانسان بحكم مشاركاته الظاهرة والخفية وبفضل مقابليه في العالم الاسطوري » M. L., (1953)a, pp. 198-199 وكذلك المدخل (ق 6 - هـ) .

الرباط العضوى

والرباط الاسطورى فى القرابة

ان الاسماء المتناة تقدمنا كثيرا فى فهم المجتمع ، ولكن تعودنا للروابط العضوية فى القرابة قد يفسد ابحاثنا وتبقى بدون اساس ثابت ما لم تقرر بالملاحظة اللغوية .

لنأخذ مثلا كلمة ابن . فنحن نقول ان ابن الاب يتزوج ابن اخت ابيه ، او ان الاب والابن يشكلان كنها يعبر عنه باسم مثنى الخ . ولكن ذلك لا يصح الا اذا شرحنا الكلمة التى نترجمها بابن . فالابن يسمى باللغة الميلانيزية O وترك اللفظ القديم Ole لابناء نوات الاربع الكبيرة التى جلبها الاوروبيون . ولكن جمعه Pale ما زال يدل دلالة تشريف على ابناء البشر . ان Ole و Pale كلمتان مركبتان من O وتعنى رجل ، او من جمعها pa ثم من Le اى نتاج . وتعنى عبارة Ole pani e رجل تنتج ام اياه « فهذه اللغة لا تقول اذن بالضبط ان للمرأة ابنا ولكن ، انها تنتج ثمرة ، اى رجلا ، والشأن كذلك فى المثنى : Duanoro الذى يدل على كنه « الاثنين الاب والابن » ولكن ليس فى هذا اللفظ ذكر لا للاب ولا للابن ، اذ ان oro هو الرجل فى استمراره الزوجى الاخوى او الابوى ، فالارملة التى تبكى زوجها تصرخ قائلة : Au ora nya واها يا اخى (1) ان Oro تعبر فيما يتعلق بالاب والابن عن نظرة * تجمع الجيل الصاعد والجيل الهابط . ولا يوجد فى الفرنسية اى كلمة يمكن ان تؤدي هذه الصورة .

ونلاحظ فى هذه الامثلة نقص ترجمتنا . فحيث نتحدث نحن عن الاب والابن يتحدث الميلانيزى عن رجلين من جيلين اثنين . وحيث نرى علاقات البنوة يرى هو علاقات مجتمعية . نشهد نحن منظرا عائليا ويصير هو منظرا مجتمعيا . اننا تتبع حسب تصميم معين علاقات عضوية . اما هو فيعين

(1) او بالتدقيق : « واها يا اخى الشقيق وابى وابنى »

* neduonoro الاثنان الاب والابن ، الرئيس البكر والرئيس الاصغر ، اى مجموع اتصال واستمرار ، لا علاقة ابوة وبنوة بمعناها الحقيقى .

علاقات يعتبرها بالرغم من وضوحها اسطورية مثل العلاقة بين الاب والابن والزوج والزوجة (1) .

ان التصميم السوسولوجي الذي وضعناه وظهر لنا واضحا لا غبار عليه قد صار يبدو الان وكأن هالة اسطورية تحجبه . انه يكشف لنا عن مجتمع لا يتركب من آباء وابناء بمعنى الكلمة ، ولكن من رجال ونساء توجد بينهم وجدانية العلاقات المجتمعية والاسطورية التي تصنفهم في تساويات مختلفة ، اكثر مما توحد بينهم وجدانية الروابط العضوية * .

بنية المجتمع

ان ذلك التكرار المنتظم الذي يرجع امره في ذهنتنا الى اثنين قد لاحظناه عند ما راينا الشخص ينتقل ، عند ما يكون فريسة رغبة او هم ، الى زمان الهه او طوطمه والميدان المكاني — الاسطوري الذي تجرى فيه الحادثة التي ستجعل هذا الشخص ممثلا قوة هو كذلك الميدان الذي يمتزج فيه الكائن الاسطوري والكائن الانساني ويصيران كائنا واحدا .

ان مسقط هذا الميدان الذي كنا نبحث عنه من خلال المجتمع يظهر لنا الان ويتجلى رسمه من خلال هذه الحقائق المجتمعية التي تكشف عنها الاسماء المثناة . فالخط الساقط من مكان الحادثة الطوطمية او غيرها ، اى

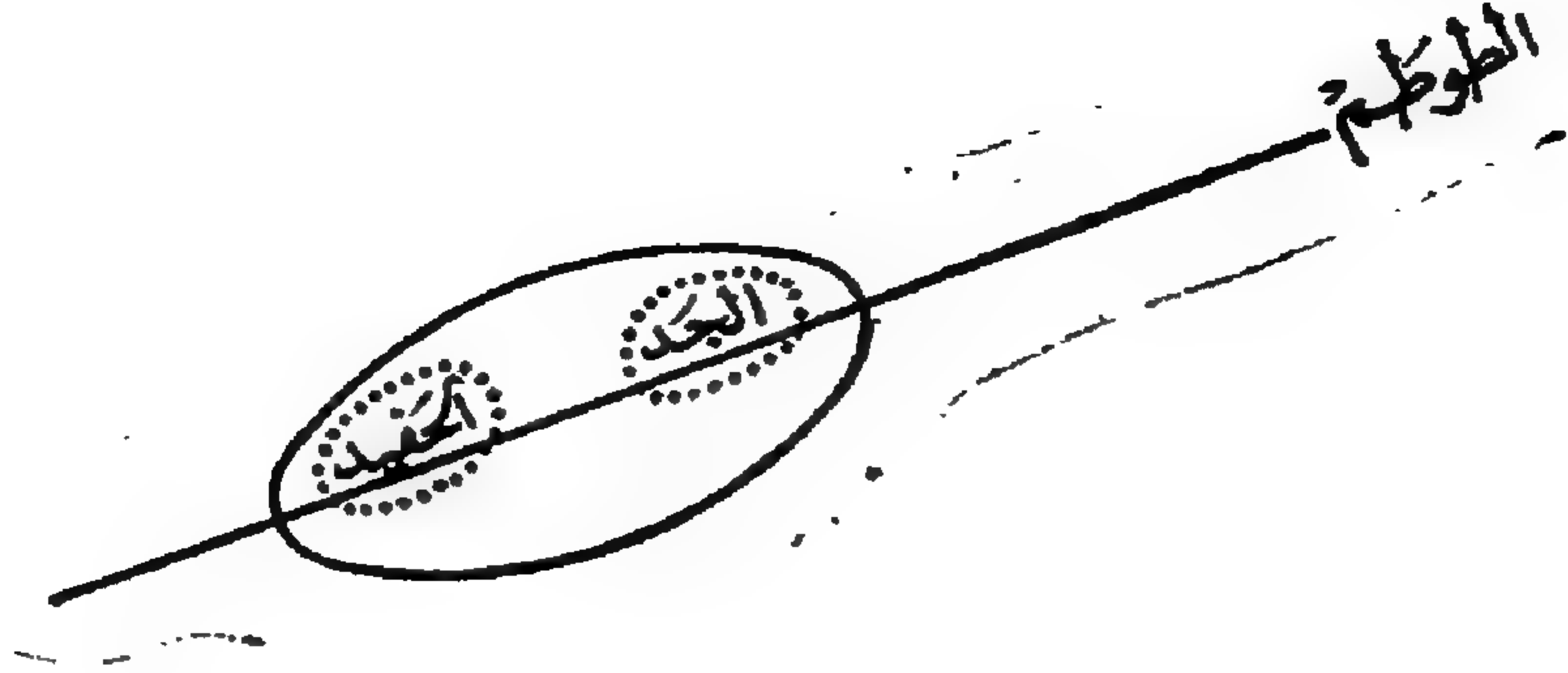
(1) « ان عددا كبيرا مما وقع فيه الانثربولوجيون الاولون من صعوبات وعدم الفهم جاء من كونهم يعدون القرابة المجتمعية والقرابة البيولوجية متطابقتين ، مع ان القرابة الثانية ليست سوى مادة اولى تتناولها المجتمعات بطرق مختلفة . وهذا امر جوهري افادتنا به الابحاث الحديثة . فقد يهمل مجتمع قرابة بيولوجية ، او « يخلق قرابة » بواسطة عدة تقنيات مجتمعية » . انظر J. Poirier, (1968), p 932

* لو وضعنا تصميما يبين هذه العلاقات فقط لكان نموذجا لكل مجتمع . وبعد ان كتبنا هذه الاسطر سنة 1942 حاول (الم ليفي ستروس) M Lévi-Strauss ان يعبر عن هذه التصاميم بخطوط بيانية في مقاله : « L'analyse Structurale », dans Revue Word. Août 1945

(اعداد) ليفي ستروس) نشر هذا المقال ضمن كتابه القيم :
Anthropologie Structurale, plon, Paris, 1958. وارجع في شأن

ذلك الى الملحق (ق 5) .

الصادر من زمان الطوطم ، هذا الزمان المرجع الى الحاضر ، يختسرق طبقات الاجيال الحية ويجمع السلف والذرية ، سواء كانت الذرية مباشرة او جانبية ، اى يجمع الجد والحفيد (شكل 8) والخال وابن الاخت .

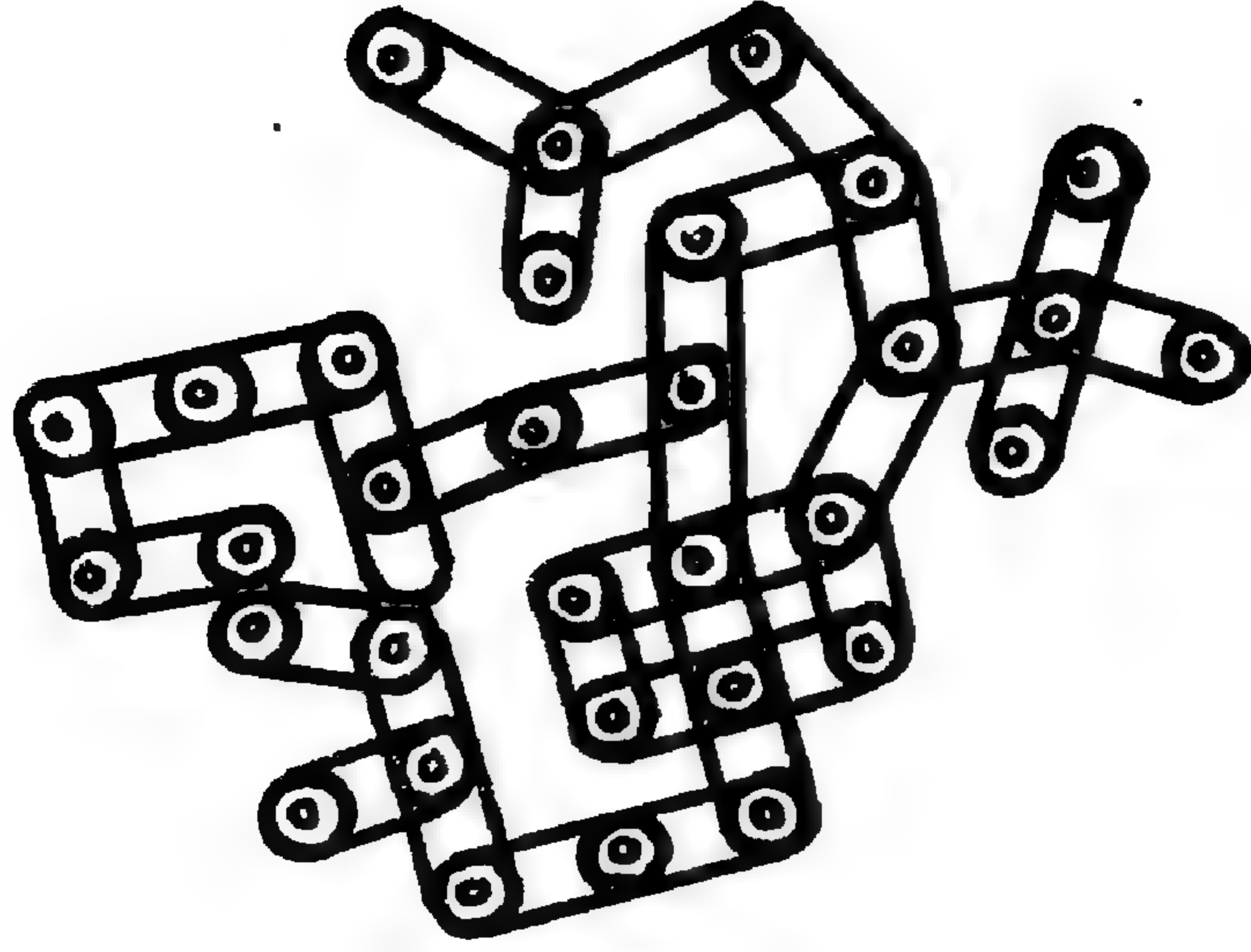


شكل 8 — ميدان مكاني — اسطوري

وهكذا يكونان مجموعا اسطوريا متماثلا . وتساويهما يحدد لنا المكان المجتمعي — الاسطوري الذى ينحصر فيه هذان الكائنان اللذان تبين لنا اتحادهما باسقاط الزمان على المكان المجتمعي (1) . فمن خلالهما ستتجدد بدون انقطاع تلك الحادثة التى تتيح للمرء ان يحيل الى الحاضر زمان الهه او طوطمه وان يجعل هذا الزمان زمانه . ذلك ان الخال مسكن الطوطم ، وسيتجدد هذا المسكن فى ابن اخته . والجد ينتقل الى زملن الاله ، وسيعيد حفيده نفس التجربة . والامر كذلك بالنسبة لكنه « الاب والابن » الذى يدل على الرؤساء .

وقصارى القول ان اسقاط الميدان المكاني الاسطوري الاصلى يكشف عن بنية المجتمع الميلاينيزى الحقيقية ، وهى بنية تقوم على مثنى من الاشخاص . ولكل واحد من اثنين علاقة بالآخر . ولو رسمنا هذه البنية على سطح مستو لكانت فى شكل مساحات صغيرة اهليلجية ذات بؤرتين ، وبعضها يركب بعضها وكأنها صورة لنسيج من الخلايا . (شكل 9)

(1) « توجد بين الموتى فى العالم الخفى علاقات معينة ، وتنزل من هذا العالم خطوط تجمع بين الجد وحفيده والخال وابن اخته الخ . وهكذا يبدو ان كل واحد من هذه الكنهيات يحدد مكانا مجتمعيا هو نظير لمكان مماثل له فى العالم الاسطوري الخفى . انظر M.L., (1953)α, p. 198



شكل 9 — تراكب الميادين المكانية الاسطورية
وكأنها نسيج من الخلايا

انها بنية ثنائية ، وتعطى لهذا المجتمع شكله . وتكشف لنا عن الواقع الذى يقوم وراء تدفق الحياة الامومية . فالاساس العضوى يدرك بواسطة الاسطورة الطوطمية او السلف المؤله الذى يدركه المرء اثناء انتقاله الى زمان الاله . ان هذه التساويات تدخل تحديدات فى المجتمع الغفل من كل تعيين ، وهى تساويات لا تمتد الى غير نهاية ، فهى محصورة فى مكان معين يشغله احياء العشيرة وامواتها . وتسمح بلحظات من «الركود» اللازم لحياة العشيرة ، وتشكل دعائم تقوم بفضلها تطابقات ولقاءات ، وتنسدقنوات وتتسع امكنة ، وينشأ عنها فى نهاية الامر نظام مجتمعى (1) .

ولا يمكن ان ننسى هذا التصور الاسطورى الذى يصدر عنه المجتمع فالكائنات لا ينساه ويرجع اليه كل حين .

الكوخ والنصب

لنأخذ الان الخط الساقط الذى حمل معه بعض النور الى كتلة الجماعة . ولندعه ينزل الى ان يبلغ الارض ، فسنرى انه يصل الى المسكن ، ويجمع فى خط واحد بين الكوخ والنصب (شكل 10) .

وكما ساعدنا هذا الاسقاط على ان نميز فى الجماعة ميدانا مجتمعيا — اسطوريا استمد منه المجتمع بنيته نلاحظ هنا انه يوجد حول هاتين

(1) ارجع الى المدخل (ق 5) فيما يتضمنه هذا القسم ، كذلك ، من اتجاه بنىوى .

النقطتين ، اى الكوخ والنصب ، اماكن مقدسة مختلفة ، ويتناسق في الواقع ميدان مكاني — اسطوري يوضح لنا ما للمكان من معنى ضيق عند هؤلاء الناس . فهم يقدسون من رابية الكوخ خلفها ، لانه مقر الطواطم . ويحمل جانبها عددا من الركائز التي لها علاقة بالزراعة ، وفي مقدمتها بالقرب من مدخل الكوخ احجار مقدسة ونصب ، وبجانبى الباب نباتات رمزية ، وامام الكوخ ساحة Le boe Kase عارية مكتوسة وقد غرزت بها اعمدة كبيرة . ويقع نصب العشيرة في اجمة يعنى بها كما يعنى بركن خاص في البستان . ومما يلفت النظر ان كوخ العشيرة والعشيرة ذاتها



شكل 10 — الخط الساقط الى الكوخ والنصب

والنصب تحمل كلها اسما واحدا هو Moaro (1) والنصب وحده هو الذى يدل عليه بصيغة الوصف * Kamoaro اى الذى هو moaro كأنما يراد بذلك الدلالة على ان وجود العشيرة وكوخها المركزى لا يكمن حقيقة في مقدارهما الظاهر ، ولكن في الواقع الذى يدرك في النصب ، ويستمد منه اهل العشيرة كل اطمئنان وكل دينامية — ويطلق سكان الناحية على المكان الذى يضم مجموع الكوخ ونصبه ، والذى هو مركز كل مواضع السكنى ، اسم ne pèneva اى صميم البلد ، ويعنى

(1) للعشيرة في ذهن الكانكى ، صورة ثلاثية :

فالمسكن هو مسقطها في المكان .

والجماعة التى نسميها عشيرة هي مسقطها في المجتمع .

والنصب مسقطها في العالم الخفى .

وتجمع هذه المفاهيم الثلاثة في لفظ moaro M. L., (1953)a, p. 40

* انظر : Gens de la grande terre, p. 28

ان البلد كله مرتكز على هذا المكان وصادر عنه . الا ان البلد ذاته ليس
بمكان خال ، ولا يوجد في كل موضع ، فهو لا يوجد الا في المواضع التي
يعيش بها الاحياء في علاقة بالعشيرة الاصلية ، وينتهي حيث تنتهى هذه
الجماعات . اما المنظر الطبيعي حوله فيختفى في غيوم العالم الاسطوري . انه
Kaxo اى مكان الارواح . مفهوم البلد عند الكانك يطابق اذن بعض
الشيء مفهوم المكان . وقد حددنا هذا المكان (انظر اعلاه ص 165) بأنه
« مجموع المواضع غير المتجانسة التي يحس بوجودها عن طريق وجود
الجسد . والبلد كذلك لا يتضمن معنى الاتصال الاقليمي ، ولكنه مجموع
الاماكن غير المتجانسة التي تبث فيها الحياة جماعات بشرية يوحددها
رباط النصب والعشيرة ، ويسمى neva اى مجموع اناس (1) .

وهذه الامكنة المختلفة التي تستمد صفتها من الواقع البشرى الذى
تحمله لا يربطها الا النصب ، فهو الذى يربطها في ذهن الانسان . انه
المكان الذى يلجأ اليه المرء لينساب ببصره مع الخط الساقط من مستوى
الطواطم والالهة والذى يخترق الميادين المجتمعية — الاسطورية وما فيها
من تساو يلتقى فيه الجيل الطالع والجيل الآفل ، ثم الكوخ الكبير
الذى تبحث فيه مصالح العشيرة ، ويصل الخط في النهاية الى لنصب
الذى يجلس فيه هذا المرء . وهذا الارتقاء الى ميدان الكائنات الاسطورية
او الالهة يفسح له المجال ويرفعه الى حيث يستطيع ان يرى في منظر واحد
مجموع هذه الميادين المجتمعية — الاسطورية والاجيال والاكواخ والنصب.
ويقوى بذلك فكره ويستطيع ان يحيط بالعالم الذى ينتسب اليه .

يرى الميلاينيزى العالم المحيط به اذن في مظهرين ، احدهما واقعى
والاخر اسطوري . وهما مظهران يركب احدهما الاخر دون ان تبقى بينهما
اى ثلثة تسمح برؤية اى بعد بينهما او عمق يمكننا من التفريق بينهما ،
لقد رأينا الكانكى منزويا فوق رف مخصص في كوخه لانتظار الالهام بين

(1) انظر ما سبق في المدخل (ق 3 — د) .

اشياء سحرية ، او جالسا بالنصب لا يتحرك وهو ينتظر البخار السذى
سيحمل دعاءه ، او متواجدا وهو يصارع الروح ليمسك به (1) . كما
رايناه يستشير اسلافه حتى فى الاحوال التى تنتظر فيها الادارة
الاستعمارية جوابه (دون ان تتصور اين ذهب يبحث عن هذا الجواب)
وبذلك نفهم حقا ان يكون النصب نقطة يستند اليها تفكيره . لانه النقطة
التي يركز عليها العالم المجتمعى والعالم المكانى . ففى النصب يبحث
الكاناكي عن ذاته وحول النصب يتركز مجتمعه ويحفظ نظامه .

(1) انظر بالاخص (ف 11 ق 3)

الفصل الثامن

انظمة الرئاسة واشكالها الاسطورية

ان بنية المجتمع متركبة كما رأينا من الميادين المجتمعية — الاسطورية ، وبنية المسكن قائمة على الميادين المكانية — الاسطورية . ولكن مجموع هذه الميادين يبقى غير واضح ما لم يبرز منها شخص عظيم يهيمن على تنظيمها ، وهذا الشخص موجود ، ويسميه الكبار باسم في صيغة الجمع : Paxani اى الاجيال (1) .

ويسميه رفاقه : Orokou اى الابن الكبير والاخ .

وتترجم هذه الاسماء المختلفة برئيس .

يدور المجتمع كله حول هذه الشخصية . فبما انه ابن اخت مسن عشيرة الرحم فهو فخار الدم الامومى . وبما انه الابن الوارث للاسلاف فهو الضامن لنعمهم . وليست له وظيفة تسيير ، ولا يحكم . ولكن حضوره يجعل الجميع يشعر بواقعية الطواطم والاجداد . فهو يجسد « وجودهم » ويشرف بهذه الصفة على جميع تصرفات العشيرة . ان الكوخ الكبير كوخه ، والنصب نصبه . وينيب عنه في خدمة هذا النصب طريده (2) . ولكن لا يوجد تعارض بين جماعة الرؤساء وجماعة الكهنة ، اذ يستطيع كل امرئ ان يلجا الى اسلافه . ويسود هذا المجتمع نوع من الكهنوت العام . ان الرئيس يحتفظ اذن بامتيازاته في نصب العشيرة ، ويرأس الشعائر الدينية عند ما يشاء . ولكنه لا يتعاطى السحر ، وانما يقرب اليه السحرة . فقد خطب الرئيس (مينديا) Mindia (3) قائلا :

(1) لقب معناه هؤلاء الذين ينمون ، اى الجيل الذى يكبر ، او الشباب . ثم اتخذ معنى المفرد وركز على الابن الاكبر . انظر : M. L., (1935)

(2) انظر الملحق السادس .

(3) رئيس (هوايلو) الذى سيتحدث عنه المؤلف كذلك في القسم الثانى والرابع و (ا ف 11 ق 2) .

— ابحث في كل اسرة عن اثنين من الرجال يحرقهما الشوق الى
التكهن ، ويكونان صدوقين وعرافين ، يلوحان ولا يفصحان ، ويهيئان النصر
والكاهن والساحر في خدمة الرئيس .

نلاحظ ان الدور الجوهرى الذى يقوم به الرئيس يجرى خلال
اشكال اسطورية . وينبغى ان نعرف هذه الاشكال عن طريق ملاحظتنا
لمختلف انظمة الرئاسة (1) .

فالرئاسة ثلاثة انماط مختلفة .

تصدر السلطة في واحد منها عن القول .

وتنبثق في الثانى عن اسطورة يقوم عليها نظام الطوائف .

وترتكز في الثالثة على المجتمعات السرية والقناع .

وسنسترشد في ملاحظتنا بالبحث في النمطين الاولين :

عن امارات الاحترام التى يعرف بها الرئيس .

وعن انماط العطاء .

وعن وظيفة الرئيس وماهية سلطته .

احترام الرئيس

ليس من لغو القول ان نتساءل عن امارات احترام الرئيس ، فقد
دهش الرحالة الاولون الذين زاروا ميلانيزيا من انه لا توجد علامة تميز
الرؤساء . وذكر (فوستر) (2) عن احد هؤلاء انه يعيش كسائر مواطنيه.
وقد سمعنا ، بعد مرور قرن على ذلك ، شكوى الرئيس (امان)
Amane الذى انف من حمل الشارات التى قدرت الحكومة الاستعمارية
ان تعطيها للرؤساء لتجعلهم مراتب وتثير بينهم التنافس (3)
فقال :

— شعارات وعلامة لى انا ؟ او لا يعرف الناس انى رئيس ؟

وكان محقا في قوله ، اذ لا يخطئ احد من المجتمع الكاليدونى في

(1) Chefferies ، وقد اطلق بالخصوص على الانظمة السياسية في
افريقيا .

(2) تقدم ذكره (ف 3 ق 2)

(3) اعطت الحكومة لرؤساء الكانك قبعات مصفورة وجوانبها
صلابة ومفتوحة من الاعلى . ثم اصبحت شارة وراثية للرئاسة ، وهى
اليوم نادرة . انظر :
M. L., (1932), pp. 301-302 (note)

معرفة الرئيس . ففي اسطورة ان جدا ارسل امرأة لتختطف حفيده من قرية بعيدة فاعترضت المرأة قائلة :

— وكيف اعرف هذا الطفل ؟

— سيظهر لك بذاته ، فأبناء الرؤساء يمتازون دائما عن سائر

الاطفال * .

وانعدام مظاهر الابهة عند الرئيس لا يأتي من جهله بمنزلته ، ولكن من كونه بالعكس متشحا في نظر الجميع ببهاء هذه المنزلة .

والحق ان الرئيس لا يتميز في نظر الاوروبيين ، لانه ليس على النمط الذي يتصوره الاوروبي . فينبغي لمن اراد ان تظهر له قامته الرئيس الطويلة ان ينظر الى المجتمع الميلانيزي من الداخل .

ففي القرية بأعلى الطريق وعلى ذروة رابية ينتصب المسكن الرئيسى ، ويسميه الاوروبيون كوخ الرئيس ، ولكن الكاناك يسمونه moaro اي العشيرة وكوخ الرجال واولهم الرئيس ، ويصنع هذا الكوخ من التبن والخشب . ويحمل ، في اعلى سقفه المخروطى ، ركيزة نقشت فيها صورة ذات وجهين ، هي صورة احد الاسلاف وهو ينعم النظر في البلاد كلها . وفوق الركيزة سهم مصنوع من اصداق بيضاء . ويوضع العشب الطوطمى في محارة القمة (1) . وفي اسفل الكوخ بجانبى الباب تمثالان منقوشان بنقش بارز يمثل الزوجين في الغالب (2) ، وامامهما نصب صغير ، وبداخل الكوخ تماثيل غريبة ، هي ركائز منقوشة وموضوعها دائما واحد . فهي وجوه مختلفة تمثل السلف وتدل على حضوره (3) .

* Documents Néo-Calédoniens p. 119

(1) ترتب الاصداق حسب حجمها ، واصغرها في الطرف . واذا ولد طفل رجا الناس بركة العشب الطوطمى للمولود الجديد . انظر

M. L., (1932), p. 496 ; (1953)a, p. 26

(2) وقد يمثلان السلف ، فيحس هذا بأيدى ذريته تتكئ عليه انظر

M. L., (1953)a, p. 35

(3) ان تماثيل الاموات لا تصورهم فقط ، بل تلعب دور بديل حقيقى وتعنى الميت من العودة في صورته العظمية ورائحته الكريهة . وعند ما تنصب وينتهى الحداد يدعى الميت لفارقة الناحية التى تخشى فيها روحه . فتمثاله يكفى لابرار حضوره الواقعى . وينقل (ليفى برول) ما يذكره (لينارت) عن مغزى هذه التماثيل المختلفة في كتابه

(1938), p. 240-241

ويتطلب بناء الكوخ الكبير جهودا تدوم ثلاث سنوات او اربع ، ويحتفل الناس بتدشينه (1) ، ومما يسترعى النظر ان التماثيل اول ما يتخطى عتبة الكوخ . فبما انها تضمن دوام حضور السلف تكون جديرة بأن تدشن العلاقات التى ستجمع منذ الان بين تماثيل الاسلاف والاحياء . فيدخل النحاتون ويجلسون ثم يضربون ضربا موزونا (2) . وحينئذ يدخل الرجال الى الكوخ وهم يرقصون ويذهبون ويجيئون . ويأتون بحركات تمثل اعمالهم ثم يضعون عند رجلي الرئيس يامة وراية من (البالاسور) ويقولون : — لتكن هذه الراية هيكل البيت ، ولتضمن له الدوام والقوة .

ويخطوات الراقصين ترتفع حرمة الكوخ الجديد ، ويصبح مكانا يجلسون فيه حول رئيسهم . ونحن نعلم انه يدخل فى اسم هذا الكوخ moaro كل ما يميز النصب .

وفى داخل الكوخ عمود كبير مركزى من نوع العود الذى تصنع منه التماثيل ، ويعتبر فى الغالب رمزا للعشيرة . فاذا تحالفت عشيرتان او ثلاث اشادت كوفا فيه عمودان او ثلاثة ، وتكون هذه الاعمدة من شجرة (الهوب) houp التى تلعب دورا خاصا فى الاساطير ، فكثيرا ما ينزوى فيها الاسلاف بعد موتهم ثم يفارقونها ليؤسسوا عشيرتهم (3) ، ومنها كذلك تولد الرئيس . فهو العمود المركزى (4) ، وفيه تحيا جميع الحقائق الاسطورية التى تمتاز منها شجرة الغابة ، والسلف الذى نحتت صورته فى جانبي الكوخ ، والنصب وكل ما يسر حياة العشيرة .

(1) لا يطول بناءه بسبب مواد بنائه . فالعمود المركزى وحده هو الذى يتطاب عملا طويلا . وانما ذلك من اجل اعداد الاقنات اللازمة للاحتفال بتدشينه ، فيؤخذ المحصول الزراعى لكل سنة ويوزع فى ارض اكبر الى ان يتم جمع الاقنات انظر : M. L., (1953)a, p. 27

(2) يكون النحات احد حكماء العشيرة المحترمين الذين يستشيرهم ويحترمهم الجميع ، ويحمل افكار الماضى الحية . ومن هذا الماضى يستوحى ومهمته ان يسبغ هذا الماضى على الخشب . ويدخل النحات الى الكوخ يدخل معه الماضى الذى يحمله . وهذا الماضى الجليل الحى هو الذى يجعل ارض الكوخ مباركة انظر M. L., (1953)a, p. 34

(3) انظر ما سبق (الف 2 ق 3) .

(4) واذا مات رئيس البيت قيل « سقط عمود البيت » . ومن المعروف ان العرب يسمون السيد عمودا وعميدا ، انظر M. L., (1953)a, p. 24

بيد اننا اذا لم نكن على خبرة لا يتبين لنا الرئيس بسهولة من بين افراد الجماعة ، فلا شيء يميزه في هذا الاطار الاستتيكى الذى يهيمن عليه ، اما اذا استطعنا ان ندخل للساحات التى تحيط بها السياجات (1) ، دون ان نبدو فيها غرباء ، ودون ان يفتج عن وجودنا فتور فى تصرفات الناس العادية ، فاننا نرى عندئذ فى سائر كاليديونيا الجديدة ، ان النساء يزحفن على اربع امام زوج اختهن الاكبر كما يزحفن امام ازواجهن الذين هم فى عداد الاخوة الابكار . ونرى الاخوة ينحنون كذلك امام اخيهم الاكبر .

ويظهر لنا معنى ذلك ، فمن الوقاحة والعصيان ان يتجاوز المرء بقامته هامة البكر الجليلة . واذا جلس البكر بجانب الطريق توقف السير واضطر المارة ، من الاخوة او ابناء الاعمام الذين يسلكون هذه الطريق ، الى ان يقفوا وينبهوه فيهتفون به بلطف :
— ايها البكر ، ارفع نفسك .

اما اليوم ، بسبب الترخيصات الملزمة للانظمة الشديدة القاسية ، فان البكر عند ما يسمع هذا النداء يطأىء رأسه ويتلاشى عن طيب خاطر باغماض عينيه (2) .

ان بكر العشيرة هو البكر فى الفرع البكر من فروع العشيرة ، او البكر فى اقوى الفروع ، انه Orokau اى الابن الاكبر (3) .

ويترجم البيض هذا اللفظ برئيس ، مع انه ذو مضمون حى . ففيه معنى الاخوة والبنوة ، وله ما يطابقه فى اعماق نفوس الكناك . فلا احد يعتبر الرئيس « رأسا » حسب اصل الكلمة عندنا . انه ليس رأس حكومة.

(1) تحاط قرى الرؤساء الكبرى فى الغالب بسياجات من الخوص المضفور ، وبذلك يكون لكل بيت ساحته M. L., (1953)a, p. 31

(2) انظر ما سبق (ف 2 ق 4)

(3) يسمى النساء اولادهن الابكار Orokau ، ولا يرين فيه رئيسا حسب مفهومنا ، ولكن ينظرن فيه الى علاقته بالاب ، فهو الذى يديم نسل العشيرة ويمثل مجدها . وهو السلطة التى تتكل حولها الاجيال الحية من الاخوة والاباء والابناء .

وللاخ البكر فى كل بطن Fraternité سلطة عظيمة على طردائه ، فلا ينطقون باسمه ولا يمرون وراء ظهره ولا ينظرون الى زوجته الخ . واكبر هؤلاء الابكار سنا هو الرئيس . ويحتل انن فى طبقات القرابة مكان الاب والاخ البكر . انظر الملحق السادس وكذلك

M. L., (1953)a, pp. 132, 145, 149

والذين ينيبهم عنه انما هم « وجه » نشاط خاص . فالذى يطلق عليه ساكنو المستعمرات اسم « رئيس الحرب » انما هو « وجه » الحرب (1) . اما الذى يسمى بالرئيس فقط فهو فى الواقع بكر جماعة اخوية عشائرية ، اى بكر جميع القرابة من جهة الاب .

ونفوذ الابن الاكبر بهذه الصفة كامل ، ويستطيع ان يجعل منه سلطة مطلقة كما يستطيع ان يصنع ما يشاء . وكان يستطيع فى ظروف معينة ان ياكل احدا ممن حوله .

ولا يهضم الرئيس ابدا حقوق قومه . فهم بالنسبة اليه اخوة ، وقد قال لى Henri Naisslines وهو من اعظم الرؤساء قدرا .

— عند ما اتحدث بلغتى اسمى قومى « اخوتى » ، وعند ما اتكلم بالفرنسية يقال لى يجب ان اسميهم « رعاياى » .

ولهذا كان الرئيس ، وهو الذى يهاب لما له من صفة القداسة كبكر قوى كل القوة ، محبوبا اكثر مما هو مرهوب .

وقد حكى لنا عن هذه المحبة شاهد قديم ، هو الاب (لامبير) Père Lambert من القرن الاخير ، قصة مؤثرة عن عودة الرئيس الى موطنه (2) :

« كان بعض الناس يضعون رأسهم على كتفيه ، وبعضهم على ذراعيه ، وآخرون يضطجعون عند قدميه ، والجميع يصعد الآهات ويذرف الدموع ، على غرار ما تحكيه النصوص المقدسة عن (رعوثيل) وهو يستقبل (طوبيا) ويكسى على عنقه Ploran Super Collum* »

(1) انظر ما سيأتى (ف 8 ق 4)

(2) انظر الحديث عن هذا « الاب » فى المدخل (ق 2) . وحدثت القصة المذكورة حوالى سنة 1890 . انظر : M. L., (1953)a, p. 149

* Père Lambert, Mœurs et superstition des Néo-Calédoniens. (رعوثيل Ragouel أو Raguel ، اسم اب سارة زوجة طوبيا أو طوبيت Tobit أو Tobie الذى يحمل اسمه احد اسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » التى تم الاعتراف بصحتها بعد الاسفار الاخرى ، فهو من كتب ابوكريفا Apocryphe اى الكتب الخارجية غير الكتب القانونية اى الموجودة فى اللغة العبرية . وقد وصل فى ترجمته اليونانية ، ولا يوجد فى الكتب التى يتداولها البروتستان او الترجمة العربية « للكتاب المقدس » انظر : فرنسيس دافدسن (برئاسة) ، تفسير الكتاب المقدس ، مركز المطبوعات المسيحية ، بيروت 1963 ، ج 1 ص 90 — 91)

وهذه الرومانتيكية تدعو الى الحذر ، ومع ذلك فائسى عند ما وجهت الخطاب بقسوة في عقر مدرستى ، الى « ابن بكر » صغير السن ، وهو وريث رئيس المنطقة الكبير (مينديا) امتنع الاطفال وترقرقت الدموع في عيون البنات . فاضطرت الى تلطيف كلامى ، لقد كان الاب (لامبير) محقا في تحديثه عن الحنان .

ان تكريم الرئيس تكريم يخص سائر الاخوة الابكار ، فليس في هذه الجزر الميلانيزية رقيق ولا جماهير مستعبدة ، اى مكرهة على اداء طقوس عرفية تجعل من الشرف قواعد للسلوك . وتدخل الجماعات المغلوبة كذلك في زمرة الطرداء ، وينحنى افرادها اجلالا لكل بكر كما ينحنون للرئيس الذى ما هو الا واحد من هؤلاء .

ان اعطاء الاولوية لعلو قمة الابن الاكبر وسيلة عملية لاثبات الرفعة المجتمعية . وابرار هذه الاولوية فن يخضع له كل لقاء وكل تكريم وقد امتد اثره الى اول حاكم ابيض ، اى ابن فرنسا الاكبر . فقد جاء رئيس اهلى كان طويل القامة فيما مضى ، وهو (امان) Amane الذى سبق ذكره ، الى حاكم اقصر منه كان ينتظره واقفا ، فجلس (امان) على كرسي قريب منه . وقد عوقب على هذا الفعل غير اللائق ، وقال لى بعد ذلك :

— ان الحاكم قصير ، وقد جلست لكون اقصر منه وليكون هو اكبر (1) .

ان السجود والانحناء مظهران من المنظر المجتمعى في ميلانيزيا ، وهما من الطقوس المعاشية ، هذه الطقوس الصادرة من النصب حيث لا يتوجه بالدعاء في عيد البواكير الى الاجداد المباشرين ، ولكن الى الاخوة الابكار (2) . فبالابن الاكبر تعود الى الحاضر هذه الجماعة الخفية ، جماعة الابكار الهالكين ، ولا يوجد ان طقس وقواعد سلوكية تميز الرئاسة الدنيوية ، لان الرئاسة تكتسى شكلا اسطوريا يظهر فيما تحاط به من اجلال وكأته اطار تشريفات طبيعى . وتنحصر الرئاسة في الابن الاكبر . وهو بهذه الصفة ضامن امن المجتمع ومجسد قواه .

(1) انظر هذه القصة في 193 — 192 M. L., (1932), pp.

(2) تقدم ذكر ذلك (ف 3 ق 3)

انماط العطاء

تنمو قوى العشيرة بما يبخله الجميع عن طواعية من جهود في سبيل المجد المشترك الذى هو الباعث على العمل والغاية منه . وتتحقق حيويتها في عيشة راضية واستتيكية ، هذه الحيوية التى ترفع من مجد العشيرة الذى يتجسم في الابن الاكبر .

ويدور اقتصاد البلاد بالقالى حول هذا الابن الذى يشرف على توزيع الاعطية الكبرى .

وتحكى اسطورة قصة بناء كوخ (1) ، هذا البناء الذى يتطلب ثلاثة اشهر . ويقول فيها الرئيس :

— ليات كل واحد منكم بركيزة وعارضة الخ .. وتأثر الناس لسماع هذا الخطاب وحرصوا على الاسراع فى العمل فقاموا وقطعوا وقاسوا وغرزوا ... واتموا الكوخ فى يوم واحد ، لان الابن الاكبر تحدث «فى وجه» الشعب .

وينبغى ان نلاحظ الصبغة الوجدانية التى تكتسيها استجابة الناس لما امروا به ، اذ شيدوا الكوخ واتموا فى يوم واحد ، فيها نفهم ما لمختلف مظاهر التكريم التى يحاط بها الرئيس من صبغة مماثلة . فالناس لا يعطونه حقوقا بالمعنى الحسابى للكلمة ، وانما تفكارا لخدمة اداها . ويرد الاكرام بمثله للعشائر التى انعمت عليه .

يعطى الناس للرئيس كل سنة اثناء احتفال كبير بواكير ما اجتنوه (2) لا لان الارض ملك له ، فهى للملكية القدماء (3) ولا يمكن بيعها او هبتها ، وليست له سلطة اقليمية ، وانما يتقبل البواكير لانه الابن الاكبر والضامن انن للتوازن الذى تدوم به رعاية الابكار الكبار الذين احتجبوا عن الانظار، وتستمر عنايتهم بحياة الناس ومزارعهم .

ان البواكير . هذه الهدايا التى نعبر عنها فى لغتنا بالفاظ تدل على

(1) خطب رئيس Koné قومه وطلب منهم ان يبنوا كوخ زوجته ..
انظر مثلاً : M. L., (1953)a, p. 29

Doc. p. 106 *

(2) انظر ما تقدم (أ ف 5 ق 2)

(3) اى الاسلاف كما سيأتى عند تفصل الحديث عن الملكية لدى الكانك (أ ف 10 ق 4)

القسر والالزام والجباية والضريبة ، يعبر الكاناكى عنها فى لغته بكلمة واحدة تعنى اللطف وهى *êviê* وهذا الاسم أساسى عند الكاناك ، لانهم اطلقوه من اول وهلة على الضريبة الشخصية عند ما فرضت عليهم . وقد ادت مصاعب الاحصائيات الى تصلب هذه العبارة . وانتهى الكاناكى الذى حيرته متطلبات الادارة الى اهمال هذا اللفظ . واستبدل به لفظا لا توجد منه صيغ اخرى ، وهو *apo* المحرف من كلمة *impôt* التى تعنى الضريبة باللغة الفرنسية . لقد حل محل الصورة القديمة التى كانت ترفع من قيمة هذا العمل مفهوم فارغ من جهة ، واكراه من جهة اخرى . فالعطاء الذى يقدم للرئيس لطفة ، لان العطاء فى ميلانيزيا لا يعنى التخلّى عن شىء كمال هالك ، ولكنه عطاء من الذات ، انه انجاز لفعل يربط الصلة بالغير ويدفعه لان يعطى من ذاته ما يقابل ذلك ، ان العطاء تبادل ، والحب تبادل ، وعند ما يعطى الاخوة (اى الشعب) فى احتفال عظيم بواكيرهم للرئيس يعلمون ان الابن الاكبر لن يبقى كما هو اذا لم يعط فى مقابل ذلك لكل واحد ما يعادل ما تلقاه منه .

وهذا التوازن بين العلاقات وهذا التجاوب بين تصرفات كل واحد هو اكثر من التعويض واكثر من التوازن . انه يمثل رواجاً ، اى انه صورة منعكسة من الحياة المجتمعية التى تجرى بين افراد العشيرة . وكذلك الاشياء النفيسة واساور الاصداغ والفؤوس المصنوعة من حجر الشب ، فهى كلها كنوز او حلى تذهب وتجيء وقت الزواج من رئاسة الى اخرى ، انها تعكس الحياة السياسية الجارية بين العشائر (1) .

* تنطق *ê* على غرار *eu* فى كلمة *heur* (ونلاحظ ان كلمة اللطف او اللطفة التى تعنى الهدية تؤدى مالا تؤديه الفرنسية من المفهوم الكاناكى الا فى جملة *don de l'amabilité*)

(1) يهدى كبار الكاليدونيين عند ما يزور بعضهم بعضاً فؤوساً خضراء من حجر الشب وعقوداً من السربنتين *Serpentine* ويتلقى الزوار اشياء اخرى من الشب . وهكذا يقع روجان الشب ، وتجرى هذه الحركة فى اتجاه واحد . فالقطع المصنوعة فى وسط كاليدونيا الجديدة وجنوبها تذهب الى القبائل القريبة من الجنوب والى جزيرة الصنوبر *Pins* وفيها تهدى الى رؤساء جزر (لويولتى) ، اى (مارى) و (ليفو) و (اوفيا) . ومن هذه الجزيرة الاخيرة تعود الى شمال الارض الكبرى وتهبط الى الجنوب . وهذه الحركة غير محددة بنظام ثابت . وانما هى حركة تبادل عادية تعود بالشىء الثمين الى نقطة انطلاقه بعد عدة اجيال . وقد انقرض اليوم هذا العرف انظر الملحق الثامن و 96 - 92 M.L. (1953)α, pp.

وهذا الرواج الذى يسد مسد ما نسميه عندنا « ثروة عمومية » و « جباية » لا يأتى من ضريبة بالمعنى التشريعى الضيق الذى تحمله الكلمة انه يدل على حركة تبادل دائمة ، اى على « عطايا متبادلة » . ويعنى ذلك ان الرباط الذى يربط افراد العشيرة بالرئيس رباط ولاء . وان المجتمع يقوم فى كمال حيوته وتنظيمه على الهديا *offrande* وهى تصرف شبيهة بتصرف الكائناكى عند النصب . وان كلمة « ضريبة » تعبير جامد عن هذا التصرف الذى لا يدفع اليه الا الوجدان .

مهام الرئيس

1 - فى كاليدونيا الجديدة

يشرف الرئيس كما رأينا على رواج العطايا ، ولا قيمة لاي تبادل بين العشائر الا اذا حدده الابن الاكبر ، فقله (1) يحدد مكان العمل وزمانه . ولا يكمن العمل نفسه فى التبادل ، وانما فى الكلام الذى يقال بمناسبة هذا التبادل . ان العمل « قول » ، ولذا كان على الرئيس فى كل مناسبة ان يقول الكلمات الطقوسية الملائمة والخطبة التى تجلّى العمل وتجعل له معنى .

وتقتضى هذه المهمة الصعبة كفاءة وحذا ، ولا يقدر كل وريث منتظر على اكتسابهما ، فالرئيس لا يرتجل ارتجالا . ولذا يعلم الابن الاكبر فى صغره . فهو يجد دائما حوله مستشارين عارفين بشىء من التاريخ او قضايا النزاع ليساعدوه عند الحاجة . ولكن عند ما يتعلق الامر بالقول ، لا يستطيع احد ان يخلفه .

يتكفل بهذا الابن اذن ، حين شبابه ، شخص يسمى «وعاء القول» (2) *koimomo* فيأخذ تلميذه الى اجمة منعزلة ، ويطلب منه طول النفس لانه علامة القدرة على التحمل ، وقوة الذاكرة لانها ضرورية لحفظ التقاليد. فاذا لم يكن الابن الاكبر ذا نفس طويل ، اى قادرا على ان يلقي من ذاكرته ، دون ان يتنفس ، جملا من عشرين سطرا نحى وعوض بطريده او بأحد ابناء اخوته او بفتى متبنى (ولا يعتد بذلك لان البنوة العضوية لا تخطر فى الذهن) (3) ، ويقوم هذا الخلف بدور الابن الاكبر . اما القول

(1) ترجمنا *parole* بالقول لما سنفكره فى طليعة الفصل التالى

(2) كما يقال عندنا « وعاء العلم » او « من اوعية العلم » .

(3) انظر الملحق السابع .

الذى يتعلمه الابن الاكبر فليس بفن الخطابة ، اذ ليس على هذا الابن ان يصبح خطيبا بمعنى الكلمة ، فالقول هو الاسطورة ، وهو العقود ، وهو الصور الوجدانية التى تذكر كل عشيرة بأفراحها وانتصاراتها. ويعبر عن ذلك فى صيغ قديمة نمطية Stéréotypées وتضاف اليها رموز جديدة تجعل الخطاب مناسباً للحاضر . ان القول شبيه بجوهر العشيرة المجتمعى . وهذا مثال فيه تفكير بهزيمة العدو :

انهم يلونون بالفرار وقد تمزقوا كل ممزق
انهم يفرون منهزمين
لقد فروا وتقطعوا اربا اربا
لقد فروا وبعضهم يسير وحيدا
والبعض ينجو بنفسه مثنى
وآخرون يفرون ثلاث
وفى جماعات من زوجين او اب وابن
تفرق شملهم وهم منذهلون
كل واحد فى جهة لا يعلم شيئا مما يدور بخلد الآخرين
يفرون فزعين من انفسهم
لقد فقدوا صوابهم
انهم يفرون ضاربين الفراغ (ثوبا) فى الدياجى
يفرون ويفكرون فى الاحاديث السالفة
فى الاقوال الاولى
فى بداية القضية
كانت كلمات قلناها
وبدايات
وتقديرات
كلمات قوية
قهارة
خطيبا ميسوره
ترتفع الى السماء
ان الخطيب الذى يصفى الى نفسه
يتحدث ليتباهى
ويرفع نفسه
ويتسرب

ويقطع ويحل ما انعقد
ويغلب المتكلم الخجلان
الذى يبقى ساكنا
متمهلا ...

يفرون ويتشاجرون وبعضهم يحاول ضرب بعض
يفرون ويتساءلون
يذهبون ويلاحظون
يفرون وبعضهم يحذر بعضا
يفرون ويسألون مضطربين
يفرون متأهبين للخصام
يفرون ويبحثون من أين جاء الغيظ
يفرون وتتزاحم كلماتهم اللاذعة
يفرون مكروبين تعسين
والحزن يملا قلوبهم شوقا الى بلادهم *

وعند ما يصعد الابن الاكبر اول مرة الى المنبر (1) ويفوه بخطبة
التقديم تصل حماسة السامعين الى اقصاها ، فيرقصون ويهتفون مرددين
عباراته . فهذا ابن اكبر جديد يظهر . ولا يتأكد بقوته وموهبته سناء العشيرة
فحسب ، بل كذلك جودة الحياة المنبثقة من قرابة الرحم . اما امه وخالاته
فيطرن فرحا واعتزازا بما ولدن (2) ، واثناء ذلك يتلقى الاخوال في مكان
منعزل بالقرب من مكان الاحتفال هدايا من آباء الابن الاكبر ، ويشكرهم
احد الاخوال قائلا :

— اتقبل اقواتكم ... فكروا في ابناء اخواتنا هنا ، فهم القول الذى
قلناه (3) .

* Documents Néo-Calédoniens, p. 293

(1) شبه سلم مركوز في الارض ، انظر

M. L., (1953)a. pp. 150, 165

(2) انظر ما سبق (ف 7 ق 2) .

(3) يعطى للخال ، عند ميلاد طفل ، عود من شجر خاص وقطع
من البالاسور وبعض النقد الكاليدونى . وينفخ الخال في اذن الطفل ،
ويهدى الخال بعض النقد الكاليدونى فقط . انظر ما سيأتى (ف 9 ق 7)
وكذلك :
M. L., (1930), p. 49

ان الكلمة هى الحياة التى تعبرها عشرة الالهات ، وتتجسد فى الابن
الاكبر .

ويوالى هذا الابن فوق المنصة خطبته ، ويسرد دون ان يتوقف ، وكأنه
لا يتنفس ابدا ، اسماء العشائر التى لو دونت لمئات عدة صفحات ،
ويتحدث بتعابير مجازية تفتن الجمهور ولكن الترجمة تفقدها طلاوتها .

ويوم يصعد الابن الاكبر الى المنبر ينقطع ابوه عن ارتقائه ، ولا
يتحدث بعد ذلك الا من اسفل المنبر وبصوت رزين . ويصفى الناس
لخطابه الهادى كما يصفون لرجل حكيم ، ان رؤساء الكانك يعرفون
كيف يشيخون .

وقد ضعفت اليوم هذه التقاليد . ولكننا رأينا شيئا يرجع اليها
ذات يوم ويسخر مما يفرض على قوى سنه من تكتم .

كان ذلك سنة 1915 وفرنسا تنتظر من مستعمراتها ان تمد لها
يد العون . فهل سيدها الكانك بالجنود وهم المعروفون بتوحشهم
واستعصائهم على الاندماج ؟ لم تجر اى محاولة فى هذا الشأن ، وكان
الناس فى القرى يترددون ، فقام الرئيس الشيخ (مينديا) وجمع قومه
وصعد فوق قاعدة من حجر واتكأ بذراعه على عمود واستجمع نفسه وصاح
دون ان يتنفس قائلا بلهجته القديمة :

— اخطب واتحدث الى فم هذا الشعب الذى يرقص ويموج ويطغى
ويضطرب كأنه جيش من الصراير ، ويتزاحم الناس وتتهلل الوجوه
لعمقة المزاريق Sagaies والدبابيس . فارقصوا واسلحتكم على
اكتافكم التى تزينها اوراق الشجر السحرية .

« ان شعبى يتدفق ويزعزع ويفك ويفتت ويكسر ، ويدحرج فى
الهواء ، ويخدر الحياة مثلما يصنع الفربيون Euphorbe فى ثقب الماء (1)
ويختبئ العدو ملتصقا بالارض ، ويكتسح كما يكتسح الاله بالريح .
« اما العدو ، « وهنا يسمى الالمانيين ويرجع بخطبته الى الحاضر) ،
فاذا تدخل منهم رجل واندس تحت جذور الاقوال السرية ومزق خيوط
العنكبوت التى تشد البلاد ...

(1) الفربيون نبات له عصير ابيض لبنى سام . ويوجد منه اكثر من
1600 نوع فى المناطق المعتدلة والاستوائية . وانظر ما تقدم ذكره عن
الخروج الصينى (ف 3 ق 7)

« فقولوا عندئذ قولتكم ، ونادوا الاشداء واهرعوا ، والى خضم
المعركة الموحدة سيروا ، دون ان يتفصل جناحا حشدكم ، واحرقوا
وطاردوا الفارين ودوسوهم ... » (1)

قال كل هذا الكلام مع العديد من اسماء الاعلام واسماء العشائر
ونكريات الحروب وجميع الالفاظ القديمة التى لها صدى فى قلوب
الميلانيزيين . ولم يكن كلامه سيلا متدفقا من فم خطيب ، ولكنه مادة
الاجيال التى حفظها صدر الابن الاكبر فاهتزت الجماهير واراد النساء ان
يصبح رجالهن ابطالا . فتطوع الناس ، وهكذا تشكلت اول كتيبة من رماة
المحيط الهادى .

ولكن ما اطول الطريق الى فرنسا من هذه الجهة المقابلة على سطح
الكرة الارضية ، ثم جاءت قسوة الشتاء مع الخمول فى المعسكرات
والامراض ، فضجر الكاليدونيون واحسوا بالحاجة الى ما يعيد اليهم
حماسهم . فقصدوا الابن الاكبر وهو ابن Mindia الذى تطوع معهم
وقالوا له :

— اخطب فينا مثل الشيخ الرئيس .

لقد تعلم هذا الشاب فى ثانوية (نوميا) ولا يعرف شيئا من قيم البلد ،
وخجل من جهله فكتب الى ابيه :

— ارسل خطبتك .

ولم تخل كتابة الخطبة من مشقة . ووصلت الى فرنسا ، وتخلى ابن
(مينديا) عن زهوه بثقافته ، واحاط نفسه بنوى الخبرة من الكناك ،
وفى مكان قرب الاطلال الرومانية فى مدينة (فريجوس) Fréjus
بدأ يتلقى تعاليم الميلانيزيين القدماء . وصعد فى سلم ذات يوم وخطب صحبه
وقد قال ، فيما بعد ، احد الرماة مشيدا بوقائع الكتيبة فى (سواسون)
Soissons سنة 1918 .

— لقد شجعنا قول الابن الاكبر .

ولا ينبغي ان نستخلص من هذا المثل ان الرئيس يقود الجيوش ،
فالقيادة يرجع امرها من جهة الى الكاهن الذى يسير امام الجند ويبعد

M. L., (1932), pp. 313-318

(1) انظر هذه الخطبة فى :

الشر عنهم بتحريك ذراعه الايسر الذى ربط به راية من (البالاسور) *
ومن جهة اخرى الى الذى يسمى « وجه الحرب » ، وهو الخبير بتسيير
العمليات الحربية . ولكن الرئيس يعلن الحرب ويقبل السلم ويبعث
الرسل ، واليه يجيئون حاملين عقدا من (البالاسور) تدل التواءاتها
المختلفة على عدد من المعانى المختلفة الدقيقة (1) .

ويتدخل الرئيس بالقول كلما اضطر فى العشيرة الى بيان ما لاحد
الاعمال من مغزى عميق او الى تقوية مشاعر الجميع .

ليس للرئيس الميلايزى قيادة ولا عمل ادارى ، وليست له وظيفة
خاصة ولا املاك عقارية تزيد على املاك عموم الناس . ولا يذهب الى
الحرب ، ولكنه ، وهو الاخ البكر المتولد من شجرة والركيزة الاولى —
او نقول عماد العشيرة — ، يحمل الاسطورة والتقاليد والاحلاف ومزايا
العشيرة ، انه وعاءها الحى . ولا يمارس مهمة ، وانما يؤدي خدمة . وعند
ما يفوه بأسماء العشائر والعبارات الساحرة التى هزت الاجيال يوسع
نطاق الزمان لكل احد ، ويدعو الناس الى الوجود .

ان خطبته التى تحفظ احسن القطع مما يروى من ادب الاجيال عمل
مقدس ، لانها تمد الناس بأقوال الاجيال ، وبما يستطيع الرئيس ان يضيفه
الى هذه الاقوال الصادرة من الاعماق التى يتصاعد منها المحتوى الروحى
لدى القرابة الابوية وقرابة الام ، اى الافكار والاقوال التى تملى على
العشيرة اعمالها . ولهذا تتخذ لفظة القول عند الابن الاكبر معنى متجددا
وبدائيا وكاملا ، هو معنى « الكلمة » Verbe ويمكن ان نقول ، زيادة
فى التدقيق ، ان ماهية سلطة الرئيس تقوم على صفة واحدة خاصة به ،
هى انه هو نفسه « كلمة » العشيرة (2) .

* بقى هذا الطقس القديم موجودا سنة 1917 عند الجند الذين
فتكوا نسي Wéavin بزوجين معمرين فاضلين .

(1) يدل الكاناك بعقد البالاسور على الاحلاف السياسية : انظر
M. L., (1953)a, p. 81

(2) انظر طليعة الفصل التالى فى معنى « الكلمة » . ونذكرنا ذلك
بما كان للشاعر عند العرب من منزلة عظمى ، اذ كان محامى قبيلته
وخطيبها ومؤرخها وقد يكون كاهنها ايضا ، وكان زعيمها فى السلم وبطلها
فى الحرب . ويكون احيانا اعظم سلطانا من رئيس القبيلة ذاتها . ويستترشد
الناس برأيه ويخضعون لحكمه . وتقيم القبيلة الاعياد اذا نبغ فيها شاعر .
وذلك مع مراعاة الفارق طبعا . خصوصا وان الرئيس الكاناكى
يطلب منه حفظ التقاليد لا الابداع .

2 - مهام الرئيس في جزر (لويولتي) (1)

توجد رئاسات اخرى تختلف في نظامها عن السابقة ، وربما كان فيها بعض التقاليد البولينية . وقد فرق (كوبرنجنسون) بين الانظمة الرئاسية التي من اصل بولينيزي والانظمة الميلانيزية بأن الاولى تزعم انها تنحدر من اصول رفيعة ، بينما الثانية لا تدعى ذلك ، ومن المحقق ان عددا من انظمة الرئاسة ذو اصل اسطوري . فهذا (مالينوفسكى) يحكى عن الرؤساء في جزر (تروبرياندا) انهم خرجوا من حفرة وتوجد هذه التقاليد كذلك في عدد من الجزر الاخرى وفي استراليا (2) . وربما كان في هذا الموضوع خلط بين صيغ اللغة والتفسير الاسطوري . ففى ارخييل (لويولتي) عند ما يحاول شخص ان يرتقى من بعض الاحداث ليصل الى سببها ويتوقف امام المجهول ، فانه يقول : « هنا الحفرة » .

وهذه الطريقة في تصوير العدم صالحة ولا ريب للبحث في الانساب ولكنها تؤدي الى الغاء الميثولوجيا . ففى هذا الارخييل ذاته بجزيرة (ليفو)

(1) اقتسم اخوة اسطوريون الرئاسة والكهانة الخ في جزر (لويولتي) وتركوا للشعب الارض . وشكلت ذرية هؤلاء الاخوة طوائف لكل طائفة نصبها والها الخاص . ولكنها تلتقى كلها في نصب الطائفة الملكية ، اى طائفة الرئيس الذى هو شبه اله ومسؤول عن حياة الشعب ، ويسمى المولود الاول ، ولكنه ليس بكر العشيرة الاساسية ، واصله الاسطوري يعنى انه غريب عن هذه الجزر ، فرؤساء (لويولتي) اذن من ذرية غزاة فيما يظهر . وقد احتفظ السكان الاولون بملكية الارض وبعض الامتيازات ولكنهم يعطون منفعة الارض للفتاحين .

انظر : M.L., (1941). pp. 371, 373-374

(2) يدخل هذا في نطاق الاساطير المتعلقة بالاصول Mythes d'origine فاهل (تروبرياندا) يعتقدون ان السكان الاولين في العالم خرجوا من باطن الارض حيث كانوا يعيشون حياة شبيهة بحياتهم على وجه الارض ، فجاءوا معهم اذن بثقافتهم ، ويوجد عدد من الاماكن الخاصة . مثل المغارات وجنوع الاشجار وركام الاحجار ومنابت المرجان وينابيع الماء ومداخل الخلجان الصغيرة والتي يسميها الاهليون تجاويف او حفر Creux ومنها جاء الزوجان الاولان : اخت هى رئيسة الاسرة واخوها لحمايتها .

وتوجد اساطير اخرى عند الاوقيانيين ، وتبين ان اصل الناس الاولين من عشب او قصب او وسخ البشرية (فى الفلبين) ومن العنزة (فى بورنيو) ومن الحجر او التراب وهذا هو الاكثر ، او انهم خرجوا من بيض الطير او بيض السلحفاة او زبد البحر وغير ذلك . انظر :

F. Guirand, (1955) pp. 422-423 ; B. Malinowski, (1968), p. 115

حيث السكان متمدنون يجيئنا الناس اذا ما القينا عليهم سؤالنا الاول : من هو الرئيس ؟

— انه اول مولود من قرية Co

— ولكن من هو Co

— كانت امرأة تحكم الجزيرة على الدوام والاستمرار ، ثم رأت انه لا بد من رئيس ، فأدلت حبلا رقيقا في حفرة تطل على بلاد الآلهة تحت الارض Haze

وتذكر عدة روايات فيما اخرجته المرأة من هذه المغارة . وعلى كل حال فقد خرج منها ثلاثة اخوة او اربعة ، واتفقوا على ان يكون احدهم ، وهو Co رئيسا والآخرين مساعديه . وتقاسموا الاعمال وفتحوا البلاد . ونستشف فيما ذكر ورود مهاجرين على هذه الجزيرة .

وقد بدأت الخرافة ، بل وكذلك التاريخ ، يحلان في جزيرة (ماري) محل الميثولوجيا ، اذ يحكى في هذه الجزيرة ان الشخص الذى هاجر اليهم كان يعيش من قبل في احدى القرى وكان معروفا . وعند ما ينزل الى البحر ، ليسبح في مائه ، يعجب الناس بجماله . وذات يوم طلبت منه جماعة من الناس ان يخلف الرئيس القديم . وهنا ندخل الى التاريخ ، ولكن بقى في مقابل ذلك قصة تتحدث عن مهاجرين وصلوا الى راس (كارا) Cara

وقد انقرضت في ارخبيل (لويولتى) عادة الانحناء للابكار وكان ذلك في جزء منه بفعل التربية — فقد تنصر اهل هذه الجزر منذ قرن — وفي جزء آخر بسبب هؤلاء الرؤساء المهاجرين الذين كانت لهم تقاليد اخرى اما الاولوية المعطاة لارتفاع قمة الرئيس فقد بقيت كاملة . ولكن الناس تمدنوا نوعا ما وصاروا يركبون الخيل او السيارات ، ولهذا يترجل الفارس عند ما يمر امام مسكن الرئيس ، ويجر فرسه من عنائه ، وينزل السائق الناس من سيارته ويخلع قبعته ويسير بأدنى سرعة . اما الرئيس وهو مثقف وتعلم مثل ابيه بثنائية (نوميا) ويحب جزيرته ، فانه بشوش مع الجميع ، ولكن هذا البروتوكول الصارم يعينه على حفظ ما يجب له من احترام كرئيس .

والآن ما هى انماء العطاء prestation ؟ ان الارض ليست للرئيس ولكن لاول مالكيها ، وليس على هؤلاء ان يهدوا بواكيرهم . فهم الذين

* تنطق (تشو) tsho (انظر ما سيأتى ف 11 ق 2)

استقبلوا الغريب المهاجر وعرضوا عليه الرئاسة ، والرئيس مقبوس لا يستطيع احد ان يدنو منه ، ولكنهم ، هم المالكون الاولون ، يستطيعون ان يمسه وان ياكلوا من طعامه . انهم « امرأة الرئيس الاولى » ويقر لهم بملكية الارض جميع قرابة الرئيس القاطنين في اراضيهم ، وتهديهم بواكير غلاتها . اما هم الذين يملكون الارض ولا يجب عليهم شيء للرئيس فيقتطعون نصيبا مما اخذوا ويحملونه الى الرئيس . وليس ذلك بجباية ولكنه هدية ، اى دليل على وفاء قومه ، هذا الوفاء الذى حبوه به عند ما جعلوه رئيسا . انه تشبيه بعطاء اللطف عند الكاليدونيين .

ثم صار الناس مع مر الاجيال يتنازعون في الاراضى غير المسجلة ، وزادت ادارة المستعمرة الطين بلة بتدخلاتها التابعة لفاهيمها الغربية (1)، واحس الرئيس الكبير (بولا) Boula في جزيرة (ليفو) ، وهو كذلك من تلاميذ ثانوية (نوميا) ، بمقدار جهله بالاعراف ، فقرر ان يتسلح بهذه الاعراف ليفرض على الادارة الحطول الملائمة لقوانين قومه ، وبذل ان يناقش الناس في حدود حقولهم سأل كل واحد منهم :

— لمن تعطى بواكير الارض ؟

وسجل حركة هذه الهدايا واسماء الذين لا تجب عليهم هدية لاي احد ، لان هؤلاء وحدهم المالكون الاصليون . وبهذه الطريقة اصبحوا اعضاء قانونيين في مجلس مسح الاراضى . فباله من توزيع بارع يمنع كل اقطاع، اذ يترك الارض للبعض والرئاسة للبعض الآخر .

تعطى البواكير اذن لرب الارض لا للرئيس . ويقتطع صاحب الارض، في جزيرة (مارى) ، جزءا من الهدية ويكرم به ممثل الرئيس في المنطقة والذي يكون من افراد اسرة هذا الرئيس ، وهو كرئيس المقاطعة عندنا. وياخذ بدوره افضل نصيب يراه صالحا ثم يلتحق باخوة الرئيس ويذهبون جميعا ليضعوا الهدية ، لا في ساحة عمومية ، ولكن في مكان من بستان الرئيس يستتره سياج ولا يدخل اليه احد غير هؤلاء الاكابر الذين يسمح لهم وحدهم بالاقتراب من الرئيس . ويحضر الرئيس ولكنه لا يتكلم ابدا . فمهمة الكلام من شأن طريد احدى العشائر المعينة لذلك .

(1) انظر في هذا الموضوع ما سيأتى (ف 10 ق 4) .

والى جانب بواكير الارض توجد بواكير البحر ، كما تهدى احدى العشائر بعض الخنازير ، وهى حيوانات حديثة (1) حلت محل الانسان. فقد كان على هذه العشيرة فيما مضى ان تقدم احد افرادها ليتبل به الرئيس طعامه النشوى ، وينجو الشخص المعين من مصيره اذا ما استطاع ان يعطى سلحفاة بدل حياته . ولكن ليس من السهل ان تقبض على سلحفاة بحرية ان لم تساعدك الظروف . وان هذا الاستسلام العجيب الملاحظ عند الضحايا البشرية التى توكل رسميا لمن ابرز الشواهد على تضامن افراد الجماعة . وقد عرفت فى جزيرة (مارى) عجوزا تحمل اسما كتابيا ، هو دبورة Débora ، وتعتر بأنها « لحم الرئيس » اى تنسب الى عشيرة كانت تعطى وقت بواكير الغلات احد افرادها ليصلح به الرئيس طعامه (2) .

ولهذا الحفل الذى يجرى فى المكان المسيح عند الرئيس فائدة كبيرة، خصوصا اذا نظرنا الى ان اهل (لويولتى) متمنون ويعيش رئيسهم حياة اوروبية وان لعدد منهم متاجر او مراكب يتجرون بها فى نومييا . وان انطباعاتنا عن قراهم مماثلة لما نحسه فى الجزر المحيطة بتاهيتى ، فنحن نرى فى هذا الجمع المخلق اناسا نلاقهم كل يوم فى اعمالهم وعلى ظهر البواخر ، او فى تجارتهم او عند الاوروبين . ونفهم بذلك ان مجتمعهم القديم ما زال يعيش وراء مظهرهم الحديث بأطر لا تخطر بالبال . وينبغى لنا ان نعرف هذه الاطر .

ان الاخوة الذين تقول عنهم الاساطير فى جزيرة (ليفو) انهم خرجوا

(1) عند ما وصل الرحالة (كوك) الى كاليدونيا الجديدة اهدى اهلها زوجين من الخنازير وكلبا . انظر ما سبق (ف 3 ق 2) والملحق الثانى . (2) اذا طبخ اللحم مع الخضر عد عن التوابل عند الكاناك فالطعام النباتى تافه ومتشابه دائما . وطعم اللحم يحسن مذاقه ، وبهذا يفسرون اكلهم للحم البشر وحرصهم على اصطياده عند ما يكون سمينا . وكان الرؤساء يأكلون بعض افراد رعيته . واذا ما بقيت قبيلة Wanas موجودة الى اليوم فلانها ، بعد ان اعياها تقديم الشواء للرئيس ، فرت منذ 70 سنة خلت الى الجانب الاخر من الجزيرة .

ويحكى عن رؤساء من الجيل السابق الذين استغلوا طاعة قومهم فى تحسين طعامهم ان قراهم اصبحت ذات يوم خالية . اذ فرت العشيرة كلها بالليل الى احدى الشعاب واحتمت برئيس آخر . انظر ما تقدم (ف 6

ق 2) و M. L., (1953)a, p. 88-91, 152

من حفرة قد اقتسموا اذن بينهم المهام ، فكان احدهم رئيسا والآخرون مساعديه ، وهكذا اصبح الاصغر كاهنا ، اى يحمل (مانا) (1) Mana . الجد الذى فى الحفرة ، كما صار لاخته نفس الامتياز فيما يتعلق بالمانا . ويتحدث الاخوة امام الرئيس . اما الصغير الكاهن فيلازم الصمت الا انه ، وهو حامل المانا ، يشير على اخيه الذى يكبره سنا ليبلغ رايه للرئيس . ويشكل اليوم هؤلاء الاخوة او ذريتهم طبقة خاصة من الاعيان ، هى طبقة

(1) المانا كلمة بولينيزية واقتبسها اهل جزيرة بانكس Banks الميلانيزيون وادخلها الى الاستعمال (كودرنجتون) R. H. Codrington الذى تحدث عنها فى كتابه The Mélanésians, Oxford, 1891 فذكر ان الميلانيزيين يؤمنون بوجود قوة متميزة عن كل قوة مادية وتؤثر بطرق مختلفة اما بالخير او بالشر . وانها غير مادية ولكنها تظهر فى القوى المادية . فرئيس العشيرة يملك المانا ، والنصر يكون بالمانا ، ولا يجرى القارب بسرعة او يجرح السهم الا بفضل المانا وهكذا ، واقتبس الاثنولوجيون هذا اللفظ ليدلوا به على مفهوم يوجد عند جميع الشعوب البدائية تقريبا بأسماء مختلفة واشكال مختلفة ، مثل (اورندا) Orenda او (مانيتو) Manitou الخ . عند هنود امريكا .

واعتبر البعض انها قوة غير شخصية ، وارتكز على ذلك الاثنولوجى الانجليزى (ماريت) Marett ، وحاول ان يحور نظرية (تايلور) Taylor ليتمكن تفسير هذا المفهوم الجديد . فجعل الايمان بالمانا مرحلة سابقة على الاحيائية ، اى انها مرحلة ما قبل الدين ، ولكن المانا تكون كذلك شخصية ، فقد بين (كودرنجتون) ان الاشياء والناس يملكون المانا ، وان هذه القوة وان كانت لا شخصية فى ذاتها مرتبطة دائما بالشخص الذى يوجهها . وليس لاي انسان هذه القوة بذاته وانما يعمل بمساعدة كائنات شخصية من ارواح طبيعية واسلاف .

ويظهر من ابحاث (لينارت) انها تتضمن بالخصوص فكرة القوة، وترجع الى السحر اكثر مما ترجع الى الدين . ولكنها تنسب كذلك للالهة، كما تنطق على عالم الاسلاف والاساطير .

ورأى (ليفى ستروس) انها رمز خالص ، اى انها تستعمل للدلالة على ما لا يعرف بالضبط ، فهى ليست مجرد اعتراف بالجهل ، ولكنها تعبير عن الحاجة الى تجاوز المعطى الموضوعى باثبات مشاركته فى شئ آخر هو ما يعبر عنه بابهام مفهوم المانا .

واذا لم يمكن البت فيما اذا كانت حقا قوة مبهمة سابقة على الايمان بالالهة والارواح الخ . فانها على كل حال اعم المفاهيم التى تدل على موقف الانسان من نفسه ومن العالم . انظر مثلا :

J. Cazeneuve, (1961), pp. 126-139 ; Mircea Eliad, (1957).
pp. 169-172 ; M. L., (1948)

(الاتيسى) Atesí ، انهم « حياة الهارب » اى يستجار بهم . وحق الاجارة من القتل وقف على قرابة الرحم ومن المرجع ان هؤلاء النبلاء الذين خرجوا من حفرة بمشيئة امرأة كانوا حين انتصارهم من قرابة الرحم بالنسبة لاولئك المغلوبين . فقد نصبوا ابناء اخواتهم فى مختلف الرئاسة، وجمعوا فى ايديهم امتيازات قرابة الرحم من حق المشورة وحق الحياة وحق التطبيب مع امتيازات قرابة الاب ، وهى حق القوة ، ولهذا يجمع الاصغر فى يديه الكهانة والعلاج السحرى . ويميل الرئيس اليوم الى ممارسة سلطة مطلقة ، وتدفعه الى ذلك حكومة المستعمره التى تجهل تمام الجهل هذا النظام . ويعارضه اخوته الذين ايس لهم من وظيفة سوى انهم يريدون الحفاظ على التقاليد فى احسن تطورها . ويحافظون على استقلالهم ويعتمدون على العناصر الثقافية فى البلاد وعلى الاخص منها الديانات المسيحية فى هذا الوقت . وبذلك يظلون نبلاء لا يستمدون جاههم من اى قوة مادية او اقطاع . ولكن من قوة وجدانية مثل التى لقرابة الرحم المالكين للحياة . وفى هذا التفريق التام بين القوة المادية والجاه الوجدانى يكمن فيما يبدو احد اسرار اللطف الذى يمتاز به الاوقيانيون .

اما نظام السلطة فى (مارى) فأقل امتزاجا بالاسطورة واغوى صبغة دنيوية واكثر وضوحا من نظام (ليفو) ، وهو الذى سيعطينا المفتاح الذى ننفذ به الى هذه الانظمة الرئاسية . فخرية اخوة الرئيس الاول (نيسيلين) Naisseline يشكلون عددا من العشائر الثانوية . ولكل واحدة منها مهمتها الوراثة التى تحافظ عليها وتكتسب فيها تقنية معينة وتصبح بذلك عشيرة متخصصة :

فلعشيرة مفاوضات السلام

ولثانية الحرب والمعركة

ولثالثة قيادة الحرب السحرية . وهى اشد العشائر هيبة فى النفوس ، وقد احتفظت الى يومنا هذا بنفوذها ، ان هذه العشيرة تقود حربا شبيهة بالحرب المسماة فى الميثولوجيا الجرمانية بحرب (اودان)

Odin

(1) هو فى آن واحد حسب هذه الميثولوجيا سيد الالهة ومنظم العالم ورب الشعر والسحر ، بل ان السحر وسيلته الاساسية فى جميع نشاطه ، بما فيه اشرافه على المعارك حيث لا يحارب وانما يدخل السرعب على الجيش الذى يريد هزمته . ويعرف الصيغ التى تجعل اسلحة الاعداء عاجزة عن الضرب . ويحمى الشجاع فى جميع فترات حياته الى ان يسقط شريفا فى المعركة . ومما يقص عنه تضحيته الارادية وانبعائه ، اذبقى تسع ليال ، بعد ان جرح برمحه ، معلقا بشجرة ، وبذلك اصبح عارفا بالسحر وعاد اليه شبابيه . وعند ما ذهب الاتجلو سكسونيون الى غزو الجزيرة البريطانية جعلوا انفسهم تحت حمايته . وبه سمي يوم الاربعاء فى لغتهم Wednesday (اى يوم اودان)

J. Cazeneuve, (1966), pp. 274-277 ; F. Guirand, (1955), pp.

225-228

ويضاف اليها العشيرة المكلفة بطعام الرئيس ، هذا الطعام الذى كان يشمل فيما مضى تقديم اللحم من لحم بشرى او سلحفاة .

والعشيرة المكلفة بحماية نواحي الرئاسة

وعشيرة الاطباء

وعشيرة الالهة والسحر (وافراد هذه العشيرة جميعا مسيحيون ،
الا انهم ما زالوا محتفظين بامتيازاتهم) .

وعشيرة الخطباء . فالطريد يتكلم نيابة عن الرئيس . ولا توجد هنا
خطب تقليدية كما فى كاليدونيا الجديدة ، فهم جميعا خطباء .

وعشيرة يمكن ان اسميها عشيرة القناصل ، وتسكن شواطئ المضائق
وتسهل التبادل مع المجاورين ، اى بين جزيرة واخرى .

واخيرا فى قرية الرئيس عشيرة النجارين البحريين ، وهم صانعو
الزوارق الشجرية .

وهكذا نرى انهم اقتسموا الرئاسة واقتصاد البلاد . ونجد ان
مجتمعهم يقوم على الهدية ، ولهم علاقة ولاء بالرئيس ، وذلك كما فى
كاليدونيا الجديدة . ولكن نظامهم اقوى .

ان الرئيس عقدة البناء ، ويقدر تقديسا عظيما دون ان يكون ذلك
بفضل صنعة خارجية . فلننظر من جديد الى صورة اسقاط الميدان المجتمعى
الاسطورى ونسأل اين هى الانصاب فى هذا المجتمع ؟ تتكفل العشيرة
الصغرى بانصب الكبير ومعه مصالح الرئيس الدينية المباشرة . ولكل
واحدة من العشائر الاخرى نصبها الخاص . ولكنها تتوجه بالدعاء والهدايا
الى الاسلاف المباشرين او الجبال كما فى كاليدونيا الجديدة (1) ، وانما
تقصد بها الالهة الذين كانوا يعيشون فى باطن الحفرة ، وهم اسلاف
الرئيس واسلافهم كذلك . انهم يدعون هؤلاء الالهة الذين انحدر منهم

(1) انظر بالخصوص القسم الاخير من الفصل الرابع .

الرئيس ويظهر انه اقنومهم . ومن هنا جاء ما يتحلى به من قداسة كبيرة.
اما اهل الارض ، او « الزيزان والديدان » كما يسمونهم ، فلا
يتمتعون بمثل الاحترام الذى يتمتع به اهل الارض فى (ليفو) ، وقد اتخذوا
آلهة الرئيس .

ذلك نظام الرئاسة فى جزر (لويولتى) * ولم يسبق وصفه قبل
الآن (1) . وقد اتخذت التقنيات فيه صبغة دينية جعلت من كل نشاط كهنوتا
وهو نظام غير خاص بجزر (لويولتى) ، فله علاقة بالنظام الموجود فى
(فيجى) ، هذا الارخبيل الذى لاحظ فيه (هوكار) (2) ملاحظات مفيدة.
فرأى فيه مخلفات من نظام الطوائف البولينية . لقد القى (هوكار) ،
وهو الذى عاش فى الهند وتعود حياتها ، بعض الضياء على خفايا الانظمة
فى الهند ، واكتشف روابطها مع ما فى اوقيانيا وتلفس فى موضوع الصبغة
الدنيوية التى اتخذتها الطوائف ، وحاول ان يضع جدولاً لما رآه من تجانس
بين الهند وفيجى ، وهو جدول يثير اهتمامنا اذا اصفنا اليه نظام الرئاسة
بجزر (لويولتى) الذى يتم المقارنة التى قام بها (هوكار) * *

* ويمثلها فى هذا البحث الرئيس Boule فى (ليفو) و (نيسلين)
Naisseline فى (مارى) .

(1) انظر ما تقدم فى المجلد (ق 2)

(2) A. M. Hocart اثنولوجى انجليزى ، وكان استاذاً للسوسيولوجيا
بجامعة القاهرة ، توفى سنة 1939 وله :

The Lau Islands, Bishop Pavali Museum, Honolulu, 1929

(Les Castes, traduction Française), Geunthner, Paris, 1938

The Life, Givign myths, London, 1952.

* * انظر دراستنا للانظمة الرئاسية الاوقيانية فى :

Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences
Coloniales 1941.

الهند	فيجي	لويوكسى
نبلاء ، انقرضوا	نبلاء	رئيس ونبلاء
براهمانيون (1)	رسول ، طريد (2)	عشائر ثانوية تحفظ الآلهة
زراع	رؤساء القرى الصغيرة	صاحب الارض
حلاقون	(ميبوتا) mbota	اطباء
رئيس الحرب	رؤساء الطليعة	حرب
طبّاخون	اهل الدار (4)	حراس النواحي
صيادون بحريون	صيادون بحريون	اناس يحملون للرئيس هدية البحر
نجارون	نجارون (5)	نجارون

وحقا ان اصحاب الدراسات الهندية يحتجون ويؤكدون ان (هوكار) لم يترث في بحثه وليست له كلمة مسموعة ، ولكنهم لا يأتون بأى حجة قاطعة ، وذلك ما يشجعنا بالعكس على متابعة هذا البحث في جزر اخرى.

(1) الطائفة البراهمانية او طائفة الكهنة

(2) يكون رئيس عشيرة ، وهو اقرب الناس الى الملك ويجلس بجانبه ولا يفارقه ، ويتقبل باسمه الهدايا . واهم دوره ان يتكلم باسم الملك . ولذا يقال عنه انه « قول الرئيس » او « فم الملك » ، ويسير الطقوس ويشرف على الاحتفالات .

(3) هكذا عند (هوكار) ، لا mota كما هنا ، ومعناها اليد المقدسة ، او « يد الشيء المقدس » ، وتطلق على عشيرة خاصة تتكفل بجثة الملك ودفنه ، فجسد الملك الفيجي وبالاخص رأسه ، مقدس (انظر ف 7 ق 3) .

(4) اى الطبّاخون الخاصون بالملك ، ويطبخون على طريقة النساء، اى فى قدور بخلاف باقى الرجال الذين يطبخون طعامهم عاريا .

(5) يصنعون المراكب الشراعية والدور . وهناك نجارون خاصون ببناء القصر والمعابد ويتوارثون مهنتهم .
انظر فى موضوع التعاليق المتعلقة بالجدول .

A. M. Hocart, (1938), pp. 156-172

الرئاسة والاقنعة

يوجد نمط ثالث من الرئاسة في عدد من الجزر الميلانيزية التي تتميز مجتمعاتها باستعمال القناع . والذي حجب عن اعين الاثنولوجيين ما للقناع من علاقة بأنظمة الرئاسة هو دوره الاستتيكى العظيم ، فاعتبروه مميّزا لثقافة خاصة ذات جمعيات سرية ، مع ان عددا من الجمعيات المسماة بالسرية ليست لها اقنعة واخرى اقتبست عادة استعمال القناع من غيرها، ولا يدل كثير من القبعات التي تشبه الاقنعة بكبر حجمها (1) في جزر الهيريد الجديدة الا على المرتبة التي ستكون لاصحابها في العالم الاخرى، ويبدو القناع ، على وجه العموم في ميلانيزيا ، كصورة للسلف او صورة لكنه سلفى ، ولكن كلمة صورة لا تنطبق هنا كما عندنا على ما يمثل الشخص ، وانما على الشخص ذاته وقد صور حيا يعمل . ان القناع بالنسبة للبطل او السلف او الآلهة بمثابة الصورة المتنقلة (2) ، وقد يصور القناع كائنا اسطوريا فيصبح هو كذلك خالدا مثل القناع المسمى (التوبوان) في جمعية (دودوك) Duduck بايرلاندة الجديدة (3) فعند ما يبلى هذا القناع او يتحطم لا يقولون انهم سيصنعون نظيره . ولكن ، انهم « سيوقظونه » ، دالين بذلك على استمراره في الزمان . وتأتى الاقنعة عند (الكوي) في احدى الليالى من الغرب وتستعرض في موكب مؤثر ويضم بعض الافراد المضحكين الذين يمثلون الاطفال في شكل اقزام او يحملونهم في جزر اخرى ورؤوسهم الى اسفل الخ . ويقصد بذلك تقوية ايمان الجميع وتوطيد نظام الطبيعة ومعاييرها في ميدان الصيد البحرى ونتاج الارض ، ثم يعود الموكب من حيث اتى ، وكأنه يمثل جماعة الآلهة الاسلاف الذين قدموا ليبرزوا وجودهم ويعلنوا عن رضاهم ، ويقولوا قلوب الجميع .

ويظهر ان القناع الموجود في كاليدونيا الجديدة كان من قبل عند مهاجرين الى هذه الجزيرة ثم اقتبسه منهم الرؤساء . لقد كان هؤلاء

(1) فالقناع يستر الجسد كله ، ويشمل زينة الرأس ولحية من شعر ورداء من ريش ، وذلك عام في ميلانيزيا كلها

M.L., (1953)α, p. 105 et planche x ; M. Mauss (1967) p 101

(2) لا يوجد في الاساطير المتعلقة بالقناع اثر للجماعات السرية ، فالقناع هو الميت ذاته وروحه . ويطلق الكاناكى بسهولة على القناع اسم الروح « انظر : M. L., (1947)α, p. 68

(3) انظر الجمعية المذكورة في الملحق التاسع اما Turban

(لا Tubuan كما في النص) فهي التي تعد « ام الاقنعة » وعلى افراد الجمعية ان يضعوا اقنعتهم متصلة بها لتتقوى اقنعتهم .

المهاجرون ملقنين ، ولم يحلوا محل الرئيس ، ولكنهم استخدموا القناع ليعضدوا به الاوامر التى يقضون بها او يوحون بها الى الرئيس (1) . ولهذا ينسب الى القناع ، فى جزيرة (ياندى) Yandé بشمال الارخبيل الكاليدونى ، انشاء الممرات وبعض الاعمال العظيمة التى كان لها اثر فى تقدم البلاد .

ان القناع ، سواء كان صورة احد الاسلاف او شخص اسطورى ، يعلو بالاوامر التى تلقى تحت ستره . وقد لا يلجأ الرئيس احيانا فى فرض سلطته الى اى وسيلة اخرى غير القناع . وهكذا تناط به مهمة حفظ النظام فى جزر (بانكس) تملك بعض الجماعات قناعات وتملن عن جميع شؤونها الهامة بواسطته . فالرئيس لا يتكلم وانما يحفظ النظام بلباز القناع . ويتولى خدامه املاء القرارات . وهكذا نجد ان الرئاسة تختفى وراء القناع ، وتستخدم « المعينات » Rhombes لارهلب النفوس بصوت الاسلاف . ان مثل القناع بالنسبة للعين كمثل « المعين » بالنسبة للاذن . فهذا او ذاك يأخذ بقلوب الشاهدين او السامعين .

وهذا الدور الذى يقوم به القناع الذى حل محل العمل المباشر يتجلى فى مغامرة طريفة وقعت لباتسون عند ما كان مبشرا بجزر

(1) انظر ما سبق « (ف 4 ق 6) من ان الكاليدونيين اقتبسوا القناع من (البابو) .

(2) قطعة من خشب او عظم او معدن او حجر على شكل معين او سمكة فى الغالب . وتزين برسوم مقدسة . وقد تثقب وتربط بخيط وتدار فى الهواء فيسمع لها دوى قوى ، خصوصا عند ما يستخدم منها عدة عشرات فى آن واحد . وهى اداة مقدسة وسريّة ، وتستخدم فى بعض الطقوس خصوصا عند الاحتفال بارتقاء الاطفال الى مرتبة الكبلر . ودويها يحذر النساء والصبيان الذين لم يصلهم وقت التلقين لبيتعدوا والا اصابهم الموت . ثم يطلع الفتيان الملقنون على حقيقة هذا الدوى العظيم الذى يعد ممثلا لصوت الاسلاف او الاموات او بعض الالهة المراهبين . وتحفظ هذه الاداة فى مخابىء طبيعية مثل المغارات . واشهرها (الشورنجا) الاسترالية التى سيشير اليها المؤلف (ف 12 ق 4) ويستخدمها بعض هنود امريكا لاتزال المطر ، وقد تحولت فى امريكا الشمالية الى لعبة للاطفال . وتوجد كذلك بأمريكا الجنوبية وافريقيا وغينيا الجديدة الخ ، انظر مثلا :

R. Lowie, (1936), pp. 228-229 ; Lévi-Strauss, (1962)b, 315-323

(بانكس) (1) قبل « كودر نُجتون » . فقد استلقت نظره اجمال الفاس للاعراف القديمة وما تتضمنه من تنظيم التناسل تنظيمًا متينًا ، وكلن عاجزا عن صيانة هذا النظام الخلقى العجيب . اذ لم يكن لاتباعه شعور كامل بذواتهم ، فاستنجد بسلطة الاسلاف واقنع الجماعة التى تملك القناع بأن تخرج قناعها وتعلن به عن المراسيم القديمة . فكان لذلك تأثير كامل ، اذ عاد للاخلاق الحميدة اعتبارها حينما عاد لكلمة الرئيس نفوذها بفضل القناع الذى اعلاها .

ويمكن القول ان الرئاسات والجمعيات المسماة بالسرية تتلاقيان في هذه المجتمعات بجزر (بانكس) . وبذلك ايضا لم يعد الرئيس يتصرف بذاته مباشرة ، ولم يبق له عمليا في هذه المجتمعات اى وجود .

خاتمة

تكتسب الرئاسات الميلانيزية اذن اشكالا اسطورية متعددة . ويظهر لنا من بعضها الذى له علاقة بنظام الطوائف ان الرئاسة قطب الرحا في المجتمع ، وان الرئيس لا يتكلم ، ولكنه موجود بحضوره كأقنوم فيما يسود العالم من نظام حى .

وتكشف لنا الاشكال الاخرى عن دور « القول » : فاما ان يحتاج لان يتسامى به ، وذاك ما يتم عن طريق القناع ، واما ان يبقى مظهرا للابن الاكبر ، اى للكائن الذى يمثل العشيرة كلها . انه قول لا يبدد في اوامر جزئية ، ولكنه ملء بكل حياة العشيرة وبنخها ومستقبلها وزاخر بكل قوتها . فما ان يتجلى حتى يهتز له الشعب بأسره . وهو شكل فريد في أنظمة الرئاسة قد ابعدت منه كل زخارف السلطة ، وللقول فيه قيمته الكاملة . ويظهر فيه ان الرئيس هو « كلمة » Verbe العشيرة حقا ، فتقنيات السلطة غير مجدية هنا . والرئيس و « القول » ليسا سوى شىء واحد . ليس للفظ « القول » اذن في هذه الجماعات التى لا تحتاج فيها سلطة الرئيس لاكثر من « القول » معنى عميق ما كنا نتصوره ؟

(1) J. C. Pattesson 1827 — 1871 اول مبشر انجليكاني بهيلانيزيا . قتله الاهليون لان احد القائمين باستئجار اليد العاملة لصالح اصحاب المزارع الاوروبيين بأمريكا ادعى انه هذا المبشر ، فلما صعد الاهليون الى سفينته اختطفهم . انظر : J. Poirier, (1968), p. 1775

الفصل التاسع

القول (1)

يوجد بأرخبيل كاليدونيا الجديدة ست وثلاثون لغة وفيها كثير من الافعال التي تعبر عن مختلف القول . ولكنها لا تدل على القول ذاته الا بطريقتين اثنتين : اما بلفظ يتركب من جذر هو المورغيم *va* الذي ينكسر بأصله الاسيوى ، فهو من جملة العناصر اللغوية التي جاء بها مهاجرون عن طريق اندونيسيا . واما بلفظ خاص لا علاقة له بفعل القول . مثل كلمة (نو) *No* في (هوايلو) و *ewekē* * في « ليفو » .

ومما يسترعى النظر ان اهل كاليدونيا الجديدة او (ليفو) ترجموا ، هم كذلك عند ما احتكوا بالمستعمرين ، هاتين الكلمتين باللفظة الفرنسية التي تعنى القول ، وهى *Parole* . وقد اخذ سكان هذه الجزر المختلفة

(1) يدل « القول » عند الكانك واهل (ليفو) على الكلام والفكر والعمل ، فالقول يدل دائما على جميع مظاهر الكائن ، وهو عمل عميق يستمد اهميته من العلاقات المجتمعية — الدينية اكثر مما يستمدها من صاحبه . فهذه العلاقات انز مركز عالمه وعماد حياته ، واذا ما دل القول كذلك على الفكر والعمل ولو كان تقنيا فلان لها جميعا منبعا واحدا هو الاسطورة . ان القول الهام وكشف ودينامية . ولذا لا يعمل النحات او الجراح ما لم يحس بالقول .

ولفظ « القول » في العربية يؤدى خيرا من الكلمة الفرنسية *Parole* ما يقصده الكانك من لفظة *No* المعقدة ، ويغنى عن بعض الشروح التي اضطر اليها (لينارت) كما سئرى خلال الفصل . ويقارن المؤلف بين معنى اللفظ الكانكى وما للفظى *Verbe* و *Parole* من معنى مسيحى ، وآثرنا ترجمة الاول بالكلمة ، والثانى بالقول . ويستعمل فى الدارجة المغربية لفظ القول والكلام والكلمة للدلالة على بعض معانى اللفظة الكانكية ، ونشير الى تلاقى عدد من هذه المعانى مع معانى (لوغوس) *Logos* اليونانية التي تدل على العقل والكلام والقانون الالهى والقانون الاخلاقى .

* تنطق *o* فى *no* كما ينطق بها فى *Col* وتنطق *ē*

فى *ewekē* على غرارها فى *heur*

من كلام المستعمر الابيض هذه اللفظة التى لم يستعملها الاوروبى قطعا فى المعنى الذى يفهمونه . فعلى اى شىء ارتكروا اذن عند ما ترجموا كلمة القول الى « نو » فى كاليدونيا الجديدة والى ewekē فى « ليفو » ؟ ذلك ما سنحاول توضيحه بدراسة معنى الكلمتين بالتتابع ؛

لفظ (نو)

لننظر الى بعض الامثلة التى يأتى فيها هذا المورفيم :
يخطب رجل فتاة فيؤجل الاب جوابه الى ان يعرف رأى الام والبنت ويقول :
— سيكون قول الحريم قولنا .

وتقع فضيحة فى احدى القرى ، اذ يزنى شاب غريب عن القرية فيقبض عليه ، وتوجه اليه التهمة فيبقى صامتا ، ثم يكتشف اهل القرية ان هذا الشاب نفسه « قول » ، فقد كان لاختيه الكبير ثأر وبعث طريده هذا ليأخذ له بثاره . فالشاب اذن ليس سوى منفذ لامر اختيه . ولذا قيل عنه انه « قول اختيه » . ويتجمع الناس فى القرية ويضجون فيعجب المارة من ذلك ويسألون فيجابون جوابا غامضا : هناك قول .

لقد ترجمنا « نو » بلفظة القول Parole ، فى مختلف هذه الاستعمالات وهى ترجمة تفسد مفهوم الجملة الكاناكية ، لاننا نفرق بين هذه الانواع من القول : اذ نقول فى الفرنسية ان رب الاسرة اجل « قراره » وان الطريد الذى تأثر لاختيه البكر قد انجز عملا . وان الهرج الناجم عن ذلك فى القرية قد احدث « قضية » . فالقضية والعمل والقرار ثلاث ترجمات لكلمة « نو » ، وهى ثلاثة جوانب لا يفرق الكاناكى بينها .

وهذا خلط قد يفسد بحثنا ، ولذا سنقسم دراستنا تحت ثلاثة عناوين مصنعة :

متى تدل لفظة « نو » على القول ؛

ومتى تعنى العمل ؛

ومتى تدل على الفكر ؛

القول

تحكى اسطورة عن شخص طيب كان يضايقه باستمرار عملاق متبجح ، ففكر بعد ان اعيته المضايقات ان يلبس قناعا يدخل به الرعب

في قلب ذلك المهدار ، وارتمى هذا على قدمي الشخص المذكور قائلا :
— ساكون خادم كل قول منك .

وهو ما يمكن ان نترجمه هكذا : سأطيع اوامرك . ولكنها ترجمة
لاسم بفعل (1) فالقول هنا لا يعنى الكلام ، ولكن محتوى هذا الكلام ،
وهو سلطة المنتصر التي لا تجحد (2) .

والامر بخلاف ذلك فيما قاله كائناكى عند ما انزله بركي انذارا
شديدا فقد قال :

— كان قوله قويا وكأته رأس الشجرة .

وبدل هذا التشبيه بالشجرة على وجود نظره تشكيلية فيما يتعلق
بالقول ، فلفظة القول هنا لا تعود على الكلام ، ولكن على شدته التي
احس بها الكائناكى وكأنها كتلة رهيبة .

وعند ما يتوقف شخص في حديثه يقال عنه :

— ان القول احسن من ان يستطيعه .

كما يقال عن حكيم قليل الكلام حسن النصح :

— انه قويم القول (3) .

ولا ينظر الناس في كلتا الحالتين الى الكلام في ذاته ، وانما يحكمون
على محتواه ، فالقول ، اى (نو) ، هو نجوع كلام الشخص الاول وحكمة
الشخص الثانى .

اما الكلام فهو من ميدان آخر غير ميدان القول ، ولهذا لا يوجد في
هذه اللغات اى لفظ يحدد الطاعة او الادجان . اذ يقال عن الطفل كما يقال
عن الدجاج او الكلب انه « يسمع القول » ، بينما يقال في الفرنسية انه
يسمع الصوت (4) .

(1) هذه الضرورة بالنسبة للفرنسية كما هو ظاهر

(2) جاء في لسان العرب لابن منظور : « المقول والقليل الملك من
ملوك حمير يقول ما شاء ، واصله قيل ... اى ينفذ قوله ، وفي الحديث
سبحان من تعطف العز وقال به ، اى اشتمل بالعز فغلب بالعز كل عزيز .
وقيل معناه : حكم به . فان القول يستعمل في معنى الحكم ، واقتال عليهم
احقكم ... وتحكم » .

(3) يقال في الفصحى مثلا : « كلام فلان اقوم من كلام فلان »

(4) في لسان العرب (وقد يستعمل القول في غير الانسان)

يبدو ان انه ليس للفظ القول علاقة مباشرة بالكلام ، فلفظ (نو)
يعنى القول بوصفه محتوى الكلام وموضوعه .
ولهذا يستغنى الكائن عن كل صياغة للشهادات او الرسائل ، ومع
ذلك يسمونها قولاً .

فلننظر مثلاً الى الرسائل : عند ما يقترب وقت حفل حربي ويستدعى
الناس للمشاركة فيه يحمل الرسول معه باقة من الاعشاب ، اذ تؤخذ
اعشاب ويعقد كل واحد منها على حدة ، ثم تربط كلها في حزمة وترتب بحيث
يمكن لكل عشيرة ان تنتزع عشبها دون ان تفسد الحزمة . وكلما انتزع
ليف نقصت الحزمة . ولكن نجاح الرسول يزيد بقدر ذلك . فاذا عاد الرسول
جاء الى الرئيس واوماً بحركة وكأني يأخذ بيده اسماكاً منظومة في ليانة .
وتلك علامة الموافقات التي حصل عليها ، اي « الاقوال » المنظومة في عقد
(1)no tu

والهدية كذلك قول ، ففي كل حفل عائلي تهيأ كومة صغيرة من القوت
وتوضع بكل عناية فوق اعشاب طقوسية . وعند ما يتم اعداد كل شيء
وتزيينه يصطف الناس في نصف دائرة ويتقدم الخطيب ويقول :

— ان هذه الاقوات قولنا .

ثم يبين السبب في وجودها .

وكذلك الشأن في الهدية التي تقدم قربانا . فالعطاء يتضمن في ذاته
ان معناه ، وما الكلام الذي يصحبه في عدد من الطقوس الانافلة . وكثيراً
ما نرى عدداً من قطع (البالاسور) وقد طويت كأنها قطع من النسيج
جاءت من رفوف المتاجر . وتهدي هذه القطع بمناسبة ميلاد او وفاة . فهي
هيكل الرسالة ، ثم يوضع غصن رمزي فوق البالاسور عند التقديم لتحديد
معنى الرسالة ، ويسمى هذا الغصن : « ساق البالاسور المفسرة » . لانه
يوضح الرسالة ، اما الرسالة فهي هذا النسيج المصنوع من قشور
الشجر والذي ترمز اليافه الى الياف كل كائن (2) .

(1) « القيل في العربية الجواب ... وقاويلته في امره وتناولنا
اي تفاوضنا » .

(2) ان اهداء البالاسور يعنى حدوث تغير في مجموع حياة العشيرة.
اما العشب الرمزي فيدل على نوع هذا التغير من ميلاد او وفاة ، ثم يأتي
الكلام بعد ذلك ليعين الفرد الذي كان ميلاده او وفاته موضوع الرسالة.
انظر ما تقدم (ف 2 ق 3) وكذلك
M.L., (1953)α, p. 82

أما الخطاب الذى يلتقى لتأكيد هذه العطايا فما هو إلا نافلة Hors d'œuvre وقد يكون شعرا ، وهو نفسه عطاء آخر ، ولكنه ليس هدية (1) . والقول ، أى (نو) no هو (البالاسور) وساقه لا هذا الخطاب .

وينكر فى عدد من الاساطير ان جدا خرج من كوخه صباح يوم فرأى فوق الباب بالاسورا معلقا ومعه العشب الذى يرمز للميلاد ومزراقا Sagaie

وكان ذلك قولا ، أى رسالة قراها الشيخ فى الحين وصاح :
— لقد ولد لى حفيد .

ثم سارع الى النصب وقدم قربانا ليوصى الاجداد بهذا الحفيد مع انه يجهل اسمه .

ان الفترتين اللتين تفصل بينهما ، وهما فترة العمل وفترة القول ، يمتزجان فى ذهن الكناك ويشكل مجموعهما القول . الا ان العنصر الجوهري فيهما هو العمل . اما الصياغة فى الكلام فليست سوى عنصر عارض .

العمل

هناك اذن اعتدال فى الكلام الى جانب غزارة القول العملى ، وهذا ما يبين ان لفظ (نو) يطابق كذلك لفظتى الفعل والعمل (2) .

يقول الخطيب فى احد اناشيد الحرب :

— لن اسير حسب الصدفة ولكنى سأبدا قولا .

ويعنى عملا ، أى (نو)

والساحر هو الذى يحدد هذه المشاريع . ولذا يقول الرئيس :

— ابحت عن رجل يبدأ القول ويطوح بدار العدو ليكون فى خدمتى .

وليس فى هذا الخطاب حديث الا عن مشروع ، غير انه لا فرق بين

القول والعمل . فبداية العمل ان يقال او يدل عليه بأى لغة رمزية ، وتلك

(1) الهدية بمعناها القديم ، أى ما يقدم قربانا .

(2) « قال ابن الاثير : العرب تجعل القول عبارة عن جميع الافعال وتطلقه على غير الكلام واللسان فتقول قال بيده ، أى اخذ . وقال برجله ، أى مشى ... وقالت له العينان سمعا وطاعة ، أى او مات .. ويقال قال بمعنى اقبل وبمعنى مال واستراح وضرب وغلب وغير ذلك ... وقالوا بزيد أى قتلوه (ابن منظور ، لسان العرب) .

خاصة كل سحر ، فهو غير متميز عن الكلمة التي تحدثه . ولكن العمل ذاته قول ، فعند ما يتحدث في هذه البلاد عن « القول السيء » دون ان يشار الى طبيعته بأى ساق مفسرة فالمقصود دائما تقريبا هو الزنى . وقد نرى في قرية رجالا جلسوا بوقار على حصيرة وهم يتبادلون صفوفا من الجواهر المنظومة ، وهى النقود المتعارفة عندهم (1) ، فاذا سألنا عن امرهم شرحه لنا احد الكناك بالفرنسية قائلا :

Un homme a fait une parole mauvaise

لقد صنع رجل قولا سيئا .

ومعنى هذا انهم يسوون هذا العمل على طريقة المساومات الافريقية

Palabres Africains

ونلاحظ هنا ان تلاقى القول والعمل ، فيما يتعلق بالزنى ، لا يوجد في جميع كاليدونيا الجديدة التى فيها مجموعتان من اللغات . ففي لغات الجنوب ، مهما يكن اللفظ المستعمل للدلالة على القول سواء جاء من جذر (فا) Va او غيره من المورفيمات ، فمعناه دائما هو معنى لفظة no التى اتخذناها نموذجا في هذا الموضوع . والزنى كذلك « قول سيء » .

اما في لغات الشمال فيعبر عن الزنى بوصف ، اذ يقال « حادث سيء » او وقعت سرقة (2) ، لان المرأة تعد دائما من ملك الغير . وهذا التطور الذى حدث في الشمال يبرز عن طريق العكس اهمية كلمة (نو) ، اى القول ، هذه الكلمة التى تكشف في لغات الجنوب عن ذهنية لا تعرف عددا من التفريقات التى اكتسبها آخرون .

وتطلق لفظة (نو) كذلك في الميدان التقنى على الشيء المصنوع عند ما يكون غير معين ، ويستعمل عادة فعل Wa لترجمة فعل « عمل » ، ولكن عند ما يتعلق الامر بالصناعة يقال Sa ويبدو ان اقدم فكرة عن التقنية ، وهى فكرة تكاد تكون دينية ، تبرز في هذا المورفيم الذى يعنى حرفيا وضع الكف ، ويدخل في تركيب كل الافعال التى يقوم فيها وضع

(1) يتكون النقد الكاليدونى من رؤوس اصداغ مقطوعة . وتحك على حجر الى ان تصير جوهرة صغيرة ثم تنظم هذه الجواهر في سبحة طويلة . وتزيد قيمة النقود بقدر قيمتها وقتامة لونها . والاسود منها اعظمها قيمة . انظر : M. L., (1930), p. 74

(2) او غصب واغتصاب .

الكف بدور ما ، ونذكرنا بالعلاقة المباشرة التي ما تزال بين الصنع وعمل اليد ووضع الكف . فأخذ المادة باليد ، بالنسبة للشيوخ الميلاينزيين ، هو صنعها . وما زالت لفظة Sa مستعملة الى يومنا هذا للتعبير عن المعاني الحديثة مثل الخلق الالهي والصناعة . فالآلات الصناعية والمعامل تسمى « دار العمل » Moa saxai وهو ما يطابق فكرة الصناعة واذا لم يعرف الكاناكي كيف خرج الشيء من اليد او جهل نوع الاشياء المصنوعة قال : moa wa no اي « دار عمل القول » وهنا نجد الكاناكي يستعمل كلمة « قول » حيث نستخدم نحن كلمة « شيء » واللفظان معا يتطابقان ، فالشيء قول لانه من الوجهة التقنية مظهر للشخص (1). وهذا مثال يسمح لنا بالسير الى الامام : فللشخص مظاهر اخرى . وهي كالتقنية مظاهر غير مباشرة . وتطابق كذلك التصور الذي تدل عليه لفظة (نو) . فعند ما يشبه شخص اباه في ملامحه يقال عنه na u no peva xiē اي انه يلف قول ابيه . ولا تتضمن هذه العبارة اي فكرة عن الوراثة ، لان الكاناك يجهلون الطرق العضوية التي تبررها . ولكنها تصور الاتصال المتوالي من خلال الزواج بالتبادل وكأته خيط يذهب ويجيء من خلال الاجيال . وتذكر بالشبح او الشخصية التي تخص مجتمعا معينا ويتجلى فيها الاب من بعيد . وتبين لنا ان الكاناكي يعتبر القول سلبيا ، اي شبيها بمادة متقلبة او شيء من الاشياء : انه فعل وعمل وشيء وقول ومظهر سلبي للشخصية السارية خلال الاجيال .

الفكر

ان الفرق الذي بين القول والفعل والشيء هو من الدقة بحيث ان الكاناكي لا يتبينه . والامر كذلك بالنسبة للفرق الذي يميز القول عن الفكر (2) .

(1) تبيين (كالام — جريول) G. Calame-Griaule ان الفعل والقول مرتبطان في تفكير (الدوجون) Dogon ولهذا يرمزون باسم « القول » الى نتيجة الفعل كالثوب المنسوج ، وتستشهد بما يقوله (لينارت) هنا . انظر G.C. Griaule p. 24 وكذلك المدخل (ق4ج — 12) .

(2) يسمى العرب الاعتقادات والآراء قولا ، لان الاعتقاد يخفى فلا يعرف الا بالقول ، واذا دخلت حروف الاستفهام على لفظ « تقول » صار بمعنى الظن ، كقول عمر بن ابي ربيعة : « فمتى تقول الدار تجمعنا » .

فهؤلاء اناس يبحثون عن حل لمعضلة وكل واحد منهم يخمن او يفكر
وفجأة يقول احدهم :

— هناك قول لى — اى انى ارتئى شيئا ، لقد ظهر لى انه حل
وسيصفى اليه الجميع ، ولكن قد يحدث لهم ان يستنهموا خالى الذهن
فيجيبهم :

Go da tanexai dexa no لا افكر اى قول .

ولكن فراغ ذهنه من كل فكرة ينير بحثنا بضوء جديد . ذلك انه قد
استعمل فى هذا المقام فعل tanexai الذى يعنى فكر . ونحن نفكر ان
الفكر عند الميلانيزيين يتولد من حركات الاحشاء واهتزازها ، ويدفع الى
السلوك بعد ان ينبثق من صدمة الانفعال ، كما ينكشف بالسلوك فى
الإشارة (1) او العمل او الكلام العفوى ، ولكنه يبقى عابرا كالحركة ،
فليس له تماسك ما لم يدركه صاحبه ويثبته ويصفه ويحط به ويجمعه فى
الشكل الذى يسميه الكائناكى (نو) ، ويظهر القول هنا كواسطة ضرورية
لبلوغ الفكر الوجدانى الى بداية التوضيح . فالفكر يصعد من الاحشاء وكأنه
مد البحر ثم تتضح الفكرة . ان الفكرة مسقط شئ واقعى على خلفية ،
وهى صورة الوعى ومثاله وبدايته . وكل هذا بالنسبة للكائناكى قول .

ولكن عند ما لا يدرك الكائناكى اى شئ ولا يزيد الامر عنده على
حركة من حركات الفكر الوجدانى . فانه يتحدث عن الفكر لا عن القول .
وتوجد اسطورة تقص المحن الشديدة التى عاناها الاناس الاولون : لقد
ارادوا ان يقطعوا شجرة ليصنعوا منها زورقا شجريا ، فذهبوا الى الغابة
ليختاروا جذعا صالحا ، ولكنهم لم يميزوا شجرتهم فربطوا لىانات حول
صخرة منتصبة كأنها العمود المنحوت من حجر واحد monolithe
ثم جذبوا الصخرة فلم تتزعزع من مكانها وتقطعت حبالهم النباتية وتساقطوا
على الارض . ثم عادوا الى مساكنهم ليستريحوا . وفى الغد اعادوا الكرة
فكان نفس الاخفاق والسقوط والقرت . ويقول الحاكى : « لم يكن لفكرهم
tanexai اثر » ، فيستعمل الكلمة التى تدل على الفكر الوجدانى ، اى
الفكر المتماسك ، ولو انهم ، على العكس ، فكروا الى ان صار موضوع

(1) تلعب الاشارات عند الكائناك دورا اعظم من دور الكلام ، اذ
يستخدمون حركات العينين والشفيتين والاعضاء . ومن جملتها مظاهر
الاحترام عندهم . انظر : M. L., (1935), p. 7 و

M. L., (1930), pp. 62-63

تفكيرهم نصب اعينهم واتضح فكرتهم لكتب الحاكي لفظة (نو) وقال :
« لقد بقى قولهم بدون اثر » .

وتساعدنا هذه القصة بالفاظها الخاصة على معرفة سير التفكير
الانفعالى والنواة الفكرية التى تتكون فى احضانه . وهذه النواة موضوع ،
موضوع لا يبقى له سوى ان يتجلى فى الكلام والاشارة ، ويدركه الكائناكى
دون ان يعرف طبيعته ، ويطلق عليه اسم no اى قول ، انه قول لان
القول فكر وكلام وعمل . ونفهم بذلك لماذا يطلق الكاليدونون على حكماء
قبيلتهم اسماء تثبت ما لذلك الموضوع ، وهو القول ، من قيمة عندهم ،
فهم يسمون هؤلاء المستشارين « حفظة القول » و « اوعية القول » (1)
و « حياة القول » لا لشيء سوى انهم ذوو فكر متماسك متين .

لفظة Ewekē

تزداد طبيعة القول وضوحا اذا تركنا لحظة لفظة (نو) لننظر الى
اللفظ الذى يطابقها فى لغة جزيرة (ليفو) حيث يسمى القول Ewekē
فماذا يعنى هذا اللفظ الذى تسمعه فى كل حين من افواه سكان
(ليفو) ؟ فاذا تكلم احدهم ليستلفت بكلامه الانظار وقف الناس وقالوا :
« لديه قول » وبعبارة اخرى شيء يقوله Ewekē وذلك يعنى فى آن واحد
انه يتكلم ويظهر نفسه . وان عبارة « اكلمك » تترجم عادة هكذا :
eni α ewekē koi o وهو ما يعنى : « لدى قول لك » .

تدل Ewekē على القول ولا ريب ولكنها لا تصلح ، كما فى
كاليدونيا الجديدة للقول السيئ ، اى الزنى . ويصدر القول من الاحشاء
لان القلب يسمى « وعاء الاقوال » . وكل ما للانسان يسمى Ewekē
فصاحته وصنع يده وما يبتدعه وما يملكه واعماله واحاديثه وماله وبستانه
وزوجته وثروته النفسية وفرجه ، ان كل ذلك قول . وقد تنصر اهل (ليفو)
منذ نحو القرن فتغيرت لغتهم ، ولكننا ما نزال نسمع كثيرا عبارتين تدلان
على طرفى المعنى الذى تتضمنه Ewekē

Ekon ewekē اى مضمون القول ، ويلمح به لجنس النكورة وعضوها
Ewekē atesi ويدل على كلام الله بكل جلاله .

ان لهذين اللفظين كما نرى ، وهما من لغتين فى جزيرتين مختلفتين،

(1) انظر ما تقدم (ف 8 ق 4)

معنيين متكاملين ، وفي حقيقة الامر دلالة واحدة مشتركة . فكلاهما يعبر
بوضوح عما يقصده الميلاينزي بالقول . لان القول عنده مظهر للكائن être
او نقول للموجود existant اذا ما بدت لنا كلمة « كائن » اكثر دقة
مما ينبغى . انه مظهر لجميع الجوانب الانسانية من حياة نفسية وعمل
يد وتعبير عن الفكر ، وفيه دلالة قاطعة على ضعف ما بين الكائن والشيء
من فرق ، ولكن الشيء قد يكون مائة او موضوعا Objet
وقد لا يكون سوى جزء منفصل الا انه جوهري في الاصل الذى ينتسب
اليه . والقول بهذا الاعتبار موضوع (1) وهذا الموضوع يصدر من
الانسان ، والانسان يركز عليه ، وبدونه يضل الانسان وتتفك الجماعة.

القول الذى يدوم

(تقاليد ، اسطورة ، قوانين)

بعد ان وضعنا ما تعنيه هاتان اللفظتان no و Ewekē نفهم
لماذا ينظر الكائناكى الى القول كواقع ثابت . فهو يحب ان يتحدث
عن « القول الذى يدوم » . فالقول فى الواقع هو الذى يربط بين فترات
الحياة المنتظمة ، ويدل على استمرارها خلال الزمان الذى تعيشه الاجيال.
يرتكز المجتمع الكائناكى على مجموعة من العقود التى لم تبرم بين
اشخاص ولكن بين اجيال . فما المرأة التى تعطى لاحدى العشائر كزوجة
الا عارية يجب ان ترجع الى عشيرتها فى شخص ابنتها او حفيديتها ، وقد
تحدث وفاة او حرب او اهواء اجرامية (2) فتعوق عشيرة او اثنتين عن
الوفاء بدينها . ولكن الدين ينتقل الى ذمة الجيل اللاحق . وقد تدوم هذه
العقود ثلاثة اجيال او اربعة ، اى تستغرق قرنا كاملا . ويتم كل ذلك فى
احضان المجتمع بدون صكوك او عدول . ويمكن ان ينسى اسم الجد الذى
يجب ان يؤدى له الدين ، اما الفكرة والعمل اللذان تم التعهد بهما فانهما
لا ينسيان ، لانهما القول الذى يدوم ، وهذا القول يهيمن على الزمان (3).

(1) قد لا يكون الشيء عند البدائى الا كلمة فكل ما يتحدث عنه
موجود بحكم الحديث عنه

L. Brunschvicg, « Les Ages de l'Intelligence », Paris, 1934

(2) انظر : M. L., (1953)a, pp. 136-137

(3) ارجع الى ما تقدم (ف 5 ق 4 والى ف 7 ق 2) .

ان القول ، في احد جوانبه الضعيفة ، هو الشكل الذي يتخذه عند الميلايزى بعض ما نسميه بالتقاليد ، هذه التقاليد التي لا يعرف متى بدأت وتفرض تصرفات وتحفظ وحدة الاجيال الثقافية دون ان يحتج لها واحد من هذه الاجيال بشيء سوى « انها قول الشيوخ » او « الآلهة » . ويندرج هذا النمط من التقاليد في دوام العشيرة ويستمد شكله من حياة القول .

وبذلك يتضح لنا ما نجده في لغات جنوب كاليدونيا الجديدة من امتزاج الفاظ السمعة او الشهرة او القصة الاسطورية في عبارة (القول المتمد) Virheno, rheno (1) ففى بعض الاساطير حكاية عن فتيات تبلغهن شهرة رئيس شاب في عشيرة بعيدة فيرحلن اليه لا عن نزوة من نزوات الشباب ، فنحن نلاحظ عند الفحص ان انتقالهن كان مقررا من قبل الى هذا الاتجاه او ذاك بين اعضاء جماعتين اخويتين يمكن الزواج بينهما . ولهذا تستقبل الفتاة حسبما تقتضيه القواعد وتسلل : (2)

— انت مسافرة ، ومن اين جئت ؟

— واى سفر يمكن ان يكون ؟ انى فلانة

— لا ترهقى نفسك بالشرح فانت حفيدتنا . لقد كنا ننتظرك .

ويكون الاستقبال احيانا ابلغ وقعا في النفوس ، اذ يقال لها :

— ويك لا تتحدثى همسا هكذا فتحزنينا . تعالى *

وتكتسى هذه الاحداث نضارة وحماسة لانها تصدر من (القول) في زمان هاتين العشيرتين . فالشخص القائم هو « حياة القول » الذى يوحد بين العشائر ويصون المجتمع ، لان التقاليد او الزواج او الشهرة او الاسطورة ، كلها ايضا ، افكار الاسلاف او الآلهة وافعالهم ، انها القول الذى يدوم .

ويتردد كثيرا على لسان الخال لفظ القول بأوسع معانيه اثناء الحفلات العائلية التى يتلقى فيها الاخوال هدايا من ابناء اخواتهم . فبما ان الخال يكرم ، عند ما يزور الاطفال بأن يهدى له بعض القوت ، فانه يجيب مبينا دوام هذه الاقوات المهداة من جيل الى جيل (3) .

(1) فهذه العبارة تدل على تلك المعانى كلها وعلى غيرها ، انظر نهاية الفصل الاخير من الكتاب وكذلك قاموس المؤلف .

(2) يسألها الرئيس وجده .

* Ibid., Doc. p. 170

(3) انظر ما سبق (ف 5 ق 2) .

— اتقبل وآخذ هذه الاقوات وستبقى دائمة لا تمس ، لان القول يبقى حيا فيكم وفينا وله هيكل ، فحول ارجلنا يموج الاطفال كبارا وصغارا هنا وهناك (1) .

ويرجع الى نفس الفكرة في احدى عبارات التبريك :
— فلتكن سعيدة نفس هذا الطفل ، وعاليا طوطمه ، ومرهفا سمعه ، وجليا بصره ، وقوية اعضاءه ، وليكن راسه كراس الصخرة ، وليمجد الآباء والاجداد انفاسه التي انعموا بها عليه من اجل القول الذي يذهب ويجيء كالماء والجزر في عشيرة اخواله * .

ولا يمكن ان ينحصر هذا القول المهيمن على نظام الحياة المجتمعية في كلمات تبادلهما الناس فيما مضى ثم تلاشت منذ زمن بعيد ، كما لا ينحصر في الكنوز التي تبادلوها بمنسبة زواج فيما سلف ، فقد ذهبت هذه الكنوز مذاهب اخرى منذ عهد بعيد (2) ولكن هيكله في شباب الجماعة ، فهو اذن مجموع الحياة المجتمعية في عهد سابق والحياة المجتمعية في عهد حاضر من حيث توافقهما . انه حياة العشيرة كاملة ومدركة من خلال العصور ، فالكاناكي يدرك الديمومة بواسطة القول .

وهذا الادراك هو الذي يرفع الكاناكي الى مستوى يستطيع فيه فكره ان يسير دون ان يبالى ، اى بالاعتماد على الاسطورة او بدونه (3). وقد تكون الاحداث نتيجة للقول ، وان لفظ القول ذاته من الاسماء الفادرة التي تستعمل وحدها دون حاجة الى اضافة ، فمن المعروف انه لا يجوز في اللغات الميلانيزية ذكر شيء وحده ، بل يجب ان يحدد بالاضافة . فلا يقال : راس او قطعة ولكن : راسه وقطعته ، او راس الفرس وقطعة اللوح . ويشذ لفظ القول عن هذه القاعدة ، فهو يكفى نفسه ، والقول وان صدر دائما من الانسان او السلف او الاله قد ينفصل عنهم . اذ يقال « سابدأ قولا » اى عملا .

وقد تكون نتائج هذا « القول » غير مباشرة وتغلت من قياد صاحبها،

(1) ارجع الى ما سبق ايضا (ف 5 ق 5) في موضوع الهدية للاخوال و (ف 7 ق 2) .

* Ibid. p. 345

(2) انظر ما تقدم (ف 8 ق 3)

(3) ارجع في موضوع اعتماد الفكر على الاسطورة وتحرره منها الى نهاية فصل الزمان والى الفصل الاخير خاصة .

فيجري العمل مجراه ، ويؤثر السحر وعناصر أخرى مجهولة ، فلا يتأتى معرفة صاحب الوقائع ، فقد تغيب شخص ذات يوم عن موعد فقيل :
— انه لم يحضر بسبب القول المزعج .

انه شخص لم يوفق في عزمه فأخطأ، ولكن الناس لم ينسبوا اليه لا عزمه ولا عمله . لان قوله انفصل عنه واصبح قائما بذاته . وهكذا يتخذ القول غالبا في هذا الجانب الاتفصالي صبغة غير شخصية فيظهر غريبا وكأنه نمط خارجي من انماط الدلالة . ومن المجازفة ان نقول انه البداية الاولى للتفكير العلى . ولكن القول يلعب منذ الآن دورا تفسيريا (1) وربما لذلك وجدناه يدخل في الالفاظ المركبة التي تطلق على الشهرة والحكايات والاساطير
Virheno النخ

ويعمل القول كذلك في ظروف أخرى ، فهو ضروري لبناء الانسان وجماعته ويحس الكناكى ان امثاله للقول يشد ازره . وليس ما يسميه « القول القبيح » او « القول الملتوى » بالقول الاثيم في نظره . ولكنه قول ضار بالمجموع وبتوازن المجتمع (2) انه يعرف ما للقول القويم من خاصية، ويقدر ما يقتضيه هذا القول من ضرورة الامثال له ، فالقول يحفظ للحياة المجتمعية تكاملها ويبنى السلوك المجتمعي لافراد المجتمع ، انه الموضوع الذي يوطد ما يجري في باطن الانسان ، وهو الحافظ لتوازن الانسان .

الكلمة (3)

ان قيام سلطة الرؤساء الكاليدونيين كلها على نفوذ القول يؤكد بكيفية عجيبة ما ذكرناه من ملاحظات . فمهمة الرئيس ان يذكر الناس في خطب مسهبة بكل تقاليد العشيرة واحلافها وايامها العظيمة وبكل حروبها ومجدها ، وقوله مصاغ من قصص معينة اسطورية او غير اسطورية ، اى من صور تذكر بأيام البطولة ، فله محتوى ديناميكى ، انه حكمة العصور وشعلتها ، وله قيمة الرمز، ومنه تستمد التقاليد مغزاها كما يحلها في الحاضر ، ويحدد مكان الناس في الزمان الذى يعيشونه ، ويرفعهم الى مستوى اعلى ، انه يهيى بهم الى الوجود . ان وظيفة الرئيس مهمة يمكن

(1) انظر ما سبق (ف 3 ق 3)

(2) يعنى القول الملتوى كذلك الحديث الحر الذى سيأتى الحديث

عنه في الفصل التالى انظر M. L., (1930), p. 86

(3) Verbe بالمعنى المسيحى للكلمة كما سيأتى .

مقارنتها بالرئاسة الفعلية . انه حامل قول العشيرة ، وهو « كلمة » Verbe العشيرة ، ولست صاحب هذا التعريف ، فقد تلقيته من فم رئيس حقيقى هو (مينديا) فقد طلب حاكم مولع بالمشاهد الغريبة ان يرى رئيسا يلقي هذه الخطب التى تضرع عواطف الناس « ولكن هذا الحاكم الذى استهان من قبل بالتقاليد الاهلية فقضى ، فى بعض المكاييد التى يعرضها الاستعمار احيانا ، بأن ضيق الى اقصى حد نفوذ الرئيس الكبير (مينديا) المنحدر من سلالة عالية ، وجعله لبعض حديثى النعمة الذين كانوا يدسون للوصول الى القاب الرئاسة واسلابها ، فلما دعى هؤلاء الرؤساء الزائفون الذين كانوا يدورون على الخيل حول الحاكم الاكبر لان يخطبوا بدأوا يتملصون الواحد تلو الآخر ، فلما الح عليهم الحاكم قالوا :

— ان (مينديا) هو الذى يستطيع ان يخطب .

فوجه الى (مينديا) ، ولكن هذا اجابه :

— يقول هؤلاء العفاشة من الناس انهم رؤساء . فليثبتوا ذلك . ثم اضاف قائلا وهو يهز كتفيه استخفايا بهؤلاء الادعياء :

— ان الرئيس قول العشيرة .

واترجم انا « بكلمة » العشيرة . فقد رفض (مينديا) ان يتنزل القول . وشرح لى ذلك فيما بعد قائلا :

— كيف استطيع ان اخطب قومي مرة اخرى اذا كانوا يعلمون انى تلاعبت بقول العشيرة ؟

ان القول مقدس فى فم الرئيس ، كما ان النصب مقدس بين يدي مقرب القرابين . واقوال الخطب وطقوس النصب لا تمتن ، لان الميلانيزى محتاج لهذه وتلك ليضمن توازنه .

وقد تساءلنا فى بداية هذه الدراسة كيف استطاع الكاليدونيون ، عند ما كانوا متوحشين ولا يعرفون الا قليلا من الفرنسية ، ان يجدوا ، عند ما احتكوا بالانسان الابيض ، تطابقا بين لفظتى (نو) و (ايويكى Ewekë) من جهة ولفظة القول من جهة اخرى ، فمن اين جاءهم هذا التعادل ؟ لم يبين لهم ذلك اى اوروبى قطعا ، لان لفظة القول Parole عندنا اصبحت على وجه العموم فارغة اشد الفراغ . ولكن الكاتاكي يكشف لنا عن سر هذه الترجمة .

قد يعد الاوروبى فى المستعمرة (بالقول) فيرهن بقوله وجوده او يرفع صوته او يتعجرف فى كلامه فيعتبر الكاتاكي ان ذلك من تصرفات

الإنسان الأبيض ، وقد يقلق بضجيج راحة الأهل الذى يعانى هكذا من أعمال البيض ، ويجمع الكنائس فى تصور واحد ما يلاحظه عند هؤلاء من تفكير وكلام وعمل . وعند ما يفوه الأبيض كذلك بلفظة القول Parole ليسمى بها أحاديثه ، أو عند ما يتوعد الكنائس الذى تعوزه اللبابة قائلا له :

— ردد أقوالك !

فإن الكنائس لا يرتاب فى أن القول مظهر لصميم كينونة الأبيض وأن القول إذن ترجمة صادقة لكلمة (نو) . وترجمة الميلانيزى صحيحة لا نجد ما نلاحظه عليها ، فالقول واللغة فى أشكالها المختلفة مظهران للكائن . ومن سوء الحظ أنه لا يوجد فى اللغة الفرنسية أى لفظ يحتضن ما كان للفظتى القول Parole والكلمة Verbe من معنى عميق ، فيحفظ لنا حقيقة لم يعد قادرا على التعبير عنها لا لفظ القول Parole الذى أصبح يعنى ثرثرة القول ولا لفظ الكلمة Verbe التى تشعب معناها فى النحو أو اللاهوت . فهل يمكن أن نعيد إليهما شبابهما الأول (1) .

ومما يلفت الانتظار حقا أن نجد لدى أناس ليس لهم حتى الآن تفكير مفاهيمى اسم عين يمكن أن يرتكز عليه أشد الارتكاز تفكيرهم المتطور .

ويمكن أن نشهد سير هذا التفكير إذا نظرنا إلى الدعاء الذى كان المسيحيون الكنائس الأولون يتلونونه عند ما دخلت المسيحية إلى بلادهم . فقد توجهوا بالشكر إلى الله (لأن القول) Parole وصل إلى هذه القرية ثم امتد إلى أن بلغ الوادى هناك ، ثم امتد ثانية وقطع الجبال إلى أن أدرك الطرف الآخر من الجزيرة ، لقد راوا ، فى القول الذى تصوره بهذه الصورة الحسية كشيء يتمدد ، مظهرا الهيا ينبثق هنا ثم هناك . واعتبروه قولا فعلا وليس خلافا فحسب ، أن كل ما يثير أو يحرك قواهم النفسية أو

(1) جاء لفظ Parole الفرنسى من اللفظة اللاتينية الكنائسية : Parabola التى صارت Parabla Paraula ومنها جاءت Parole du christ أى (المثل الذى يضربه المسيح) . ثم أصبحت تدل على القول عموميا . واشتق منها Parolier بمعنى ثرثار ، كما سميت الوعود المبهمه Paroles ، انظر انجيل (متى) الأصحاح 13 (33 — 35)

أما Verbe فهو من الكلمة اللاتينية Verbum التى تعنى الكلام وترجم بها اللفظ اللاهوتى اليونانى Logos فصار يعنى كلمة الله ، واطلق فى النحو على الفعل .

عقلهم او تفكيرهم قول او كلمة بالمعنى اللاهوتى .

تصوير القول فى الاستتيكا *

اذا وجدنا بعض العناء فى ادراك المفهوم الذى لمسناه عند الاهلى او فى تتبع ما بيناه من معنى لفظ (نو) ، اى القول ، فلنطبق بالقرب من الرئيس الذى هو (كلمة) العشيرة ، ولننظر فقط الى اطار حياته الذى يصدر من نظره استتيكية . فهناك اعمدة منصوبة وتمائيل موضوعة ، ونلاحظ غالبا فى التماثيل التى تكتنف ابواب الاكواخ Chambranles والسهام التى تعلو قمم الاكواخ وفى عدد من الركائز : اى فى كل ما يمثل حسب العرف وجه الجد (1) ، وان هذا الوجه الجليل يخرج لسانه ، فالرئيس الذى يصعد بقول العشيرة يجد سندا فى هذه الصور التى تجعل اسلافه حاضرين والسنتهم دالعة . وليس ذلك عبثا من الفنان ، فما كان ليقتبل منه ، ولا هو بسخرية الاموات من الاحياء ، اذ لا تعارض بينهم (2) ، وشتان ما بين الهالكين وبين ان يضحكوا من الحى الذى يعدونه اسعد منهم حقا . ثم ليس فى الوجه اى لمحة تنبىء بالسخرية او التكشير وتؤكد ما يوحى به هذا اللسان الدالع . فالوجه وقور والمحيا وديع بدون اى تجعد او عبوس ، ولكن اللسان يخرج من الفم المنفجر قليلا ويتدلى طبيعيا فوق الذقن ، بل والى ان يصل للحية (3) ، اذا لم يمتد مستقيما كأن صاحبه قد رشق به شيئا ، وهكذا نجد فى جزر الهيريد الجديدة ، ان الركائز الكبيرة تحمل وجها بشريا قد رسم بطريقة جميلة فى قوس قمرى (4) ويختفى

* درسنا هذا الموضوع فى كتابنا

« Gens de la Grande Terre », p. 100-101

ومنه اقتبسنا الفقرات التى تجد مكانها هنا .
(ويدور هذا القسم على الفكرة التالية : وهى ان الكاناكى لا ينحت فى تماثيله صورة جده الحقيقية فنظرتة الذهنية تجعله عاجزا عن المحاكاة ولكنه بحنانه وعبقريته يسجل نكرى الجد فى جزئية جوهريه من عين او لسان الخ ،، فهو اذن يبدع نمونجا يختصر مميزات قريبه العامة . وهكذا يضمن اللسان مزايا الفكر والقول والعمل انظر :

M. L., (1953)a, p 103

(1) ارجع فى شأن هذه التماثيل والاعمدة الى (ف 8 ق 2) .

(2) انظر ما تقدم (ف 3 ق 7) .

(3) او الى الصدر . انظر : M. L., (1947)a, p. 70

(4) « كما ترسم وجوه البهاليل فى الاهلة » M. L., (1952), p. 110

الفن في نهاية القوس . اذ تستره فتحة الفم المتجاوزة الحد ، وليس في الفم اسنان ولا عضون محفورة ولكنه منطلق يظهر منه للناظر سطح مائل مهيب مصطبغ بالاحمر هو اللسان .

وليس في ذلك اى مجون من الفنان . وانما هي فكرة صالحة رسمت في المادة ، فعضلة اللسان هي التي تبرز الى الخارج مزايا التقاليد والقرارات الرجولية وكل ما يحمله القول من مظهر الحياة .

ان اللسان سند القوة ، وعند ما يريد النحات ان يمجّد السلف بعد ان يحور ملامحه ويبسطها فانه يمد لسانه ويرسمه طويلا عريضا لانه يشخص بالنسبة اليه قوة الجذ وحكمته عند ما كان هذا الجذ يفكر ويتكلم ويعمل ، واللسان رمز لهذه الافعال الثلاثة التي يضمها لفظ القول ، وطالما شغلت اذهان الفلاسفة القدماء (1) .

ان الفنانين قوى التصورات العينية قد ابتدعوا طريقة رمزية قبل ان تأتى افكار الغرب المفرطة في التحليل لتغير كل شيء . فبدل ان يحلّوا قسمات اللسان غير الاستتيكية ويتركوا اللسان كخط مستدير وراء الاسنان ، وبدل ان يظنوا به الظنون كما حدث لا يزوب Esope صاحب الامثال او القديس يعقوب في رسالته . وهما اللذان نعتاه في اسلوبهما الخاص بأنه عضو هدام (2) ، اخذه اوائك الفنانون كاملا كما هو في

-
- (1) وكذلك رجال اللاهوت انظر : M. L., (1953)a, p. 101
- (2) ايزوب (القرن 7 — 6 ق م) يوناني صاحب امثال وحكم ، وحياته وسط بين الاسطورة والواقع ، كان دميما ولجلالجا واحدا ولكن داهية فطينا ، وكان رقيقا الى ان اعتقه آخر اسياده .
- ويشير (لينارت) الى ما حكى من ان سيده عند ما جاءه ضيوف ، قال لله اشتر احسن شيء في السوق ، فاشترى الستة بهائم مختلفة فسئم الضيوف ولامه سيده فقال (ايزوب) وای شيء احسن من اللسان هو رابطة العائلات ومفتاح العلوم وآلة الحق ... وفي اليوم الثاني قال له سيده اشتر اقبح شيء فأعد الطعام كالיום الاول فلما سألوه قال ان اللسان اقبح شيء ، هو اب المتناقضات ورأس المشاكل والدعاوى ومنبع الشقاق والحروب وان قيل عنه آلة فهو آلة الغلط والنميمة . وبه تخرب المدن وبه المسبة وبه العار ...
- اما رسالة يعقوب فهي من اسفار العهد الجديد من (الكتاب المقدس) وتصف اللسان بأنه « عضو صغير ويفتخر متعظما ، هو ذا نار قليلة اى وقود تحرق ، فاللسان نار ، عالم الاثم هكذا جعل في اعضائنا اللسان الذي يندس الجسم كله ويضرم دائرة الكون ويضرم من جهنم لان كل طبع =

الطبيعة ، وتصوره كما يكشف عنه العمل متحركا نشيطا . وبما انه يحمل حكمة الانسان ، اى قوله ويلقى الى الخارج بمعطيات حياة الاجيال ، فقد جذبوه بدورهم الى الخارج وابرزوه وبسطوه على الذقن وكأئنه كتابة تصويرية Idiogramme تدل على القول (1) .

فهل نقول ان ذلك ما هو الا نظرة ذهنية عند الفنان مثل نظرة الاطفال ؟ ربما (2) ولكنه على الاخص شرف يعطى للسان في استيقا يفهمها الكاناكى ، وطريقة في النحت واضحة المغزى لدى الجاهلين ، وفيها توضيح عملى لذهنية هؤلاء الميلانيزيين الذين نتصورهم جفاة عاجزين عن كل شئ لطيف لانهم عاجزون عن صوغ المفاهيم . ولكننا نجد نحتاتهم يمجدون من بين العضلات الطفها وهو اللسان ، ويدرجون في رسمه كل صور التفكير والقول والعمل . فمثل اللسان في الاستيقا كمثل القول في اللغة . ان القول قدرة على التجلى جوهرية عند الكائن .

القول واللغة

ان القول لا يستلزم الكلام اذن لانه في آن واحد فعل صادر عن روية او عفوى ، انه العمل والسلوك النفسى الذى يكشف به كل واحد عن ذاته ويثبتها ، وليس الكلام واللغة قولا ، وانما هما نمط من انماط التعبير بالقول ، ونمط ممتاز تولد من التجربة الحسية . ولكن الاهلى لا يكتفى به ، لا لان لغته ليست غنية مكتملة التكوين ، فتركيب جملته مع ما فيها من ادوات لا يخلو من المنطق ، ونستطيع ان نستخلص قواعد جملته وان نضع نحوها ، وهو نحو كله دقة ولطف (3) ولكن اللغة التى تولدت من

للوحوش والطيور والزحافات والبحريات ينزل . وقد تذلل للطبع البشرى ، واما اللسان فلا يستطيع احد من الناس ان يذلل . هو شر لا يضبط مملو سما مميئا . (الاصحاح الثالث ، 5 - 11) .

ونجد في نفس المعنى هذين الحديثين النبويين (البلاء موكل بالمنطق) وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم الا حصائد السنتهم .

(1) الكتابة التصويرية مثل الهيروغليفية والصينية .

(2) انظر بداية الفصل الثانى .

(3) يقول المؤلف في قاموسه ان الاهليين يدلون على الزمان بأدوات وظروف لا تحصى طرق تركيبها ، وتتبع التعبير عن لوينات وجوانب من الزمان مغايرة تماما لما في اللغات الغربية انظر ما سبق في القسم الاخير من فصل الزمان M. L., (1935), pp. 25-26

التجربة الحسية لا تتجاوز هذه التجربة . وتطورها مواز لتطور التقنية عند الناس ، هذه التقنية التي كانت معقدة ينقصها الحنق ، وتعثرت زمنا طويلا ثم مالت نحو التبسيط ، وتم اكتمالها عند ما وصلت الى بناء ليس فيه اى مادة او جزئية زائدة او لا فائدة منها . وللمجموع صبغة منطقية كاملة ، وتسير التقنية على عكس الطبيعة التي تدل فيها الكثرة والتبذير على الحيوية ، فهي من عمل اليد وتؤدي بذلك الى معرفة منطق الاشياء ، وبممارستها يصل الفكر الى منطق مواز لها (1) . فالكناك يقولون عند ما يهيئون خطة او يناقشون اتفاقا Ceki tu ma dē نعمل ليكون الرباط والعيار ، اى نعمل ليكون كل شىء منسقا ومضبوطا ومتساويا ، وهذه صورة مأخوذة من صناعة التنورات التي يستخدم فيها مقياس خشبي للتأكد من تساوى طول الالياف (2) . ولا يدخل مفهوم المقياس او العيار فى اى صناعة غيرها من الصناعات الكناكية ، وحول العصا المستعملة فيها تتجسم فكرة القياس والضبط ، انها مجرد صورة ولكنها كذلك فكرة قياس توضح المنطق التقنى الذى ينمو مع نمو الاهلى ، ولم يصل بعد الى مستوى التفكير الصورى غير انه يوصل اليه . وحقا ان هذا التفكير يطرح ويحل المعادلات التى من اعلى مستوى تقنى ، ولكنه كما قال ارسطو منطقى فهو اثن فارغ ، اى صورى ، وتصير اللفظة حينئذ اداة تقنية ممتازة . الا انها تنقطع بقدر ذلك عن المشاركة فى القول، لان الكائن لا يجد ذاته فيما هو صورى ، وان ما يظهره القول من الكائن صفة وتوتر وقوة مبدعة ، فعند ما يقال عن شخص na seri no ro poe e اى ليس لديه قول فى بطنه ، فالمقصود انه لا يفكر فى شىء او انه فارغ لا يجدى شيئا .

(1) يشير ، فيما يبدو ، الى تقدم التقنية على العلم او بصفة عامّة الى هذه العلاقة التى تميز الذهنية البشرية ، اى الانتقال من الضمنى الى التصريح ، او كما قال (ليبيتز) لا يفرق بين الاحساس والفهم حقا سوى ما يفرق بين المتغلف والمتفتح او بين الشعور المظلم والشعور الواضح ، انظر :

M. Pradines, « Traité de Psychologie », Paris, 1956. T. II. pp. 67-70

(2) تطلق tu على رباط التنورة الذى يستخدم حزاما وتعلق به اهداب التنورة التى تصنع من الياف (البالاسور) انظر ما تقدم (ف 2 ق 3) وكذلك : M. L., (1935)

القول مظهر لقوة التصور والابداع

التي يثبت بها الكائن ذاته

عند ما ينجح مشروع كبير ، كانزال جذع من الجبل الى البحر ليصنع منه زورق شجرى ، يفسر الناس نجاحهم في انزال الجذع دون اى حادث ودون ان تنكسر ساق او تقع اى آفة اخرى فيقولون بالضبط : كان القول (نو ، اى العمل) حسنا لانا اتبعنا قول (نو) ، اى عمل (الهام) فلان ، ويفكرون اسم احد الآلهة ، فنحن ، بعد هذه العملية التي تستلزم وجود مائة رجل مع الانتباه واعداد الحفائر الغابوية والليانات Lianes المتينة والجهود العظيمة المختلفة ، نفكر في التقنية ، اما هم فيفكرون في القول ، ولا يخرجون من الميدان الاسطورى على الرغم من انهم في غمرة العالم الميكانيكى .

ان القول اذن الهام وكشف ودينامية ، ولن يصنع النحات شيئا ما لم يحس بالقول في نفسه . وعند ما يريد ان ينحت تمثالا لاحد الاسلاف المؤهلين يتكفل نفس الرجال الذين حملوا جنازة الميت الى المقبرة بالذهاب الى الغابة للبحث عن قطعة الخشب التي سيعهد بها الى الفنان ، فأيديهم المشبعة بروائح الهالك هى الجديرة بأن تقطع شجرة السلف التي تختار للتمثال ، وبأن تنقل جذعها ، فطول احتكاك هذه الايدى بقطعة الخشب ستجعل القطعة مشاركة حقا في حياة الهالك الذى ستحمل عما قريب ملامحه .

وينقش النحات القطعة عند ما يشاء وهو مستند الى شجرة في القرية ، ويوتاه بالطعام غيرتاح باله من تعهد مزروعاته ، ويبقى في حالة اتحاد بنموذجه الخفى ، ويوقره الجميع . وتمتلىء نفسه بأفكار الماضى الحية ، هذه الافكار التي تمتد خلال الاجيال وتشكل حياة التقاليد ، اى القول .

وتزود النحات رشاقة يده بإمكانات اخرى ، وتوسع نطاق عمله (يقال بالميلانيزية انها توسع نطاق قوله) فمهارته في استعمال الازميل تجعله حاذقا في استخدام كل اداه قاطعة . فالصفيحة التي يصنعها من الكوارتز وينقش بها جزئيات الحديقة او فجوات الاسنان في الاقنعة . هى كذلك الاداة التي يخفف بها آلام الجسم البشرى . وهكذا يصير الفنان جراحا وازميلة الدقيق مبضعا (1) .

ولكنه لا يصنع ذلك بمهارته ، كما ان تمثاله من وحى الجذ المؤله فكذا العملية الجراحية شىء معطى من الآلهة ، اى قول و (نو) حسب

(1) يقول النحاتون الشيوخ انهم يكسرون صفائح الكوارتز او الزجاج ليقطعوا رأس المريض ، اى لكى يرسموا بها جروحا على جبهته ويخففوا صداد رأسه : انظر M. L., (1953)a, p. 57

تعبير الكاناك ، ويمكن ان اقول عن النحات ما اقله عن الساحر : « نحن نفكر في الفن والتقنية وهما يفكران في القول » . ويمتزج القول عندهما بالعمل او النشاط التقنى امتزاجا يجعل العمل يتوقف عند ما لا يبقى عنصرا من عناصر القول . فقد اشتهر نحّات بأنه جراح بارع ثم تنصر (1) . ولاحظت ذات يوم انه لم يعد يجرى اى عملية ، وسألته عن السبب فقال: — لم تبق الجراحة على ما يرام منذ ان حل بالبلاد قول الله . لقد اجريت عملية لساق فلان فانحرف مبضعى ولم تكن العملية مرضية . ثم اضاف : « انه لم يبق نفس القول » .

اننا نفرق بين افعال الاعتقاد والانفعال اليدوية . اما الميلانيزى فلا يعرف هذه الانشطارات Dichotomies فالالهام الذى يدفع الانسان والالهام الذى يملى عليه سلوكه الهام واحد . وتخور الحركة اذا اعوزها الالهام ، ويفقد الجراح مهارته والفنان رشاقته . فلكى يدرك العمل فى ذاته لا بد له من ان يستخلصه ويجرب القيام به متحررا من كل سند متعال ، فهل حدث له ما حدث بسبب اصطباغ تفكيره بالصبغة الدنيوية ؟ ان هذا التعبير خداع ، فالامر فى الواقع امر بنية ذهنية جديدة بدأت تتكون وينفصل القول خلالها ، ويستقل كل من الفكر والعمل ما لم تجرهما علاقة احدهما بالآخر الى ان يقفا فى موقفين متبادلين . لقد اعتقد التقنى الكاناكى ان كل نشاطه من عطاء الاسلاف المؤلهين ، ولذا عند ما ينهار هؤلاء يتلاشى العطاء ، ولا يبقى للتقنى ، بعد ان يحرم من النفع الذى يسرى فيه ، حماسة ولا موهبة ، اذ لم يبق اى صوت ولا عطاء . وبما انه لم تبق اى اسطورة لتغذية القول فلا يبقى قول (2) اى تطابق مؤكد بين الفكر والكلام والعمل التقنى . فالتماسك البشرى وكرامة الكاناكى مستمدان من هذا التطابق . انه تطابق يطبع الانسان الذى يعمل وهو متحد بالغيبيات التى تنقله الى زمان احد اجداده ليحيا فيه ، وعندئذ يظهر القول بما

(1) يقصد فيما يبدو نحّات الاقنعة Boesou الذى سيقحدث عنه (ف 11 ق 5) وانظر بالخصوص المدخل (ق 3 ب) .

(2) « وكثيرا ما ترى الفيجيين انفسهم ... يلفظون الوثنية اذا اصابوا بداء واضطروا الى تعاطى بعض الادوية الانجليزية ، وذلك لاقتناعهم بأن اعتناق المسيحية امر لا بد منه لنجاح الدواء ... وهذا مثال حى لطريقتهم فى التفكير والتعليل، ويدل على خلو اذهانهم من فكرة التأثير الفيسيولوجى للدواء . فهم لا يتصورون ان له اى تأثير غير التأثير الغيبي ، (ليفى برول) العقلية البدائية ص 465 .

يتضمنه من فكر وكلام ، بل وبما يتحقق فيه من تقنيات ، كقوة تحيل الى الحاضر زمانا والهاما اسطوريين . وبه تنبثق عند الكانكي القدرة على صياغة المفاهيم ، هذه القدرة التي يثبت بها الكائن ذاته .

ومن المفيد ان ننظر الى الميلانيزي وهو يتمسك بهذه اللحظة عن طريق تكراره للحركة او الجملة التي تبين نجوعها ، وهكذا يحل التعزيم والايقاع والتعبير محل السعى لصياغة المفاهيم ، ويفرغ القول بعد ان كان يشمل الفكر والكلام والعمل ولا يبقى منه الا اللغة ، وهي اداة سلبية لا تخرج عن الطرائق السحرية والصيغ المتداولة (1) . ولكن مثل الصيغة بالنسبة للقول كمثل الجثة بالنسبة للحى . ولهذا انحطت التقنيات مع فراغ القول وافراغه المجال للغة ، فمنذ ان احتك بالاستعمار هؤلاء الكاليدونيون الماهرون فى الزخرفة والنحت صاروا لا يعرفون « قول العشيرة » ولا يعرفون استعمال ازميل النحات ، فلم يبق نفس القول كما قال الجراح المذكور ، وربما لا يبقى اى قول من الاقوال اذا لم يحل اى شىء محل ما يفقدونه حينما يلقي بهم دفعة واحدة فى المدارس الفرنسية ، وما تزال صادقة هذه الكلمة التى قالها شيخ من Goro وهو يشكو بلهجته الفرنسية الخاصة ، من جهل الشباب المتعلمين :

— منذ ان جعلوهم فى المدرسة لم يعودوا يعرفون شيئا (2) .

لقد حرموا القدرة على صياغة المفاهيم ، هذه القدرة التى كانت تغذيها تقاليدهم ولغتهم واتاحت لاسلافهم فى العصر الحجرى الحديث ان ينظموا مجتمعهم باسم القول الذى يدوم ، ويغرسوا الارض بطريقة تنم عن حسن الذوق (3) .

وهكذا تكشف لنا لفظتا (ايويكى) Ewekē و (نو) عن مغزى عميق مرتبط بلفظة القول . فمعناها يفسر لنا لماذا انصرف اهتمام اهل

(1) فالسحر يسمى عند الكانك « القوة الناجعة » Orindo والقول owiré انظر قاموس المؤلف .
وان كل تعزيم صيغة ، وكل طقس يدوى فى السحر يتضمن صيغة ، ويدل ذلك على ما للسحر من صبغة صورية انظر

M. Mauss, (1966), p. 50

(2) سيعود المؤلف لهذا الموضوع (ف 11 و 6 و ف 12 ق 1 و 3) .

(3) يقصد ، فيها يبدوه زراعة القلقاس فى ارضة مسقاة ، هذه الطريقة التى سبق الحديث عنها (ف 5 ق 5) ومنها تستمد سفوح الجبال شكلها الانيق .

(هوايو) بكيفية غير مرتقبة الى فاتحة انجيل (يوحنا) « في البدء كان الكلمة » والى ما بعدها « والكلمة صار جسدا » فهم لم يروا في هذا الكلام نوعا من الكوسموجونيا و (الفيلقانشونج) weltanschauung (1) فحسب ، ولكنهم احسوا ان فيها شيئا يحدد مكانتهم ويهديهم ويسرى فيهم ، اذ انهم في حياتهم العرفية لا يجدون قوة ولا يستطيعون عملا مجتمعيا ما لم يستمر فيهم القول الذى يدوم . وشتان ما بين قولهم (وكلمة) يوحنا ، ولكن تقبلهم العفوى لهذه النصوص التى عرفت باستعصائها على الفهم يبين لنا ان (نو) ، اى القول عند الكاناكى ، مظهر للكائن وعلامة في نهاية الامر على ذاته * .

(1) كلمة المانية وضعها الفيلسوف الالماني (ديلتى) W. Dilthey ويقول (يونج) Jung في شأنها انه يستحيل تقريبا ترجمتها الى لغة اخرى ، ويمكن ان نستخلص من ذلك ان لها طبيعة سيكولوجية خاصة . فهي لا تعبر في الواقع عن تصور للعالم فحسب اذ يمكن ترجمة هذا التصور بدون صعوبة . ولكنها تدل كذلك على الطريقة التى يتصور بها انسان ما العالم ، ولا ريب انه يوجد ما يشبه ذلك في كلمة (فلسفة) ولكنها اضيق : بينما تشمل كلمة (فيلثا نشونج) جميع انواع المواقف التى يقفها الانسان من العالم ، بما فيها الموقف الفلسفى . فهناك (فيلثا نشونج) استتيكية . ودينية ومثالية وواقعية ورومانسية وعملية وبهذا المعنى تقترب كثيرا من معنى (موقف) ويمكن ان نقول ان (الفيلثا نشونج) موقف يعبر عنه ويشكل في شكل تصورات انظر C. G. Jung, (1960), pp. 95-96

* ان دراسة (جولد شتين) Goldstein للمصابين بالحسبة Aphasiques تؤيد بكيفية غير مرتقبة ما لاحظناه هنا ، فهو يقول : (ليست اللغة ، بالنسبة اليهم ، سوى اداة فهم يتحدثون دون ان يفكروا ودون ان تتدخل شخصيتهم) ثم يضيف خلاصة توضح الفراغ الذى لاحظناه لدى الاهلى المتطور ، ويبدو ان الانسان السوى يتصرف نفس التصرف (اى مثل المصابين بالحسبة) عند ما يتحدث او يعمل في عالم منفصل عنه وخال من الروح ، واللغة ، حينما يستعملها الانسان ليجعل علاقة حية بينه وبين ذاته او امثاله ، لا تبقى وسيلة واداة ، بل تكون مظهرا يتجلى فيه صميم كينونتنا ورباطا نفسيا يربطنا بالعالم وبمثالنا .

« Journal de Psychologie », n° 1 (1933), p. 4 et 496.

وذلك بالضبط مضمون (نو) no و (ايويكى) Ewekē فلو استطاع الكاناكى ان يقرأ هذا النص لقال : ان لغة الذى يقيم علاقة حية هي اللغة التى فيها القول : ka wi na no
(أ) العبارة الكاناكية ترجمة لآخر الجملة اى « التى فيها القول » . انظر قاموس المؤلف) .

الفصل العاشر

القول البناء

ما كان للقول ان يقوم بهذا الدور الذى يلعبه فى حياة الميلانيزى لو كان مجرد مظهر لكائن سلبى لا لون له . ولا ريب ان الميلانيزى يبدو لنا هكذا عند ما نقاتحه وهو فى مجتمعه ومنغمر فى طقوسه ومعرض على الدوام لخطر الخروج عن القواعد الطوطمية او غيرها . الا ان فى لغته عددا من التعبيرات التى تكشف عن جوانب يتراءى من خلالها تنوع الكائن الكاناكى . فهناك القول الحكيم والقول الخطير كله واتقول السوى والمستقيم والقويم والمتوى والخداع والجدير والمناسب والمتساوى والحر والقول على الله (1) وكلها صيغ متداولة ، ولكنها كنك جوانب يتجلى فى كل واحد منها احد مميزات الكائن (2) . ولا نستطيع ان نضيف اليها اوصافا جديدة دون ان نضطر الى شرح ما نقصده منها . فلا يمكن ان نقول مثلا : قول مقدس او قول دنيوى ، لان هذين الوصفين يتعلقان بأشياء مجردة لا بجوانب من الكائن .

ومن بين هذه التعبيرات المختلفة عبارتان تقتضيان الشرح والتعليق ، وهما القول الحر والقول (على الله) . ويستحيل عمليا ترجمتهما ، ولكنها اغزر التعبيرات بما يساعدنا على النفوذ الى اعماق الدور الذى يلعبه القول عند الميلانيزيين .

قراءة الحديث الحر

يختص القول الحر بالذين لا تفرض عليهم صلة القرابة احترامات طقوسية او تحريمات لها علاقة بهذه الاحترامات ، فهناك لفظ عام يطلق على الاخوة Kaaveai ويعتق الذين يتحادثون جميعا ، ولفظ آخر اوسع نطاقا ويشمل الذين يستطيعون Averhono اى ان يتحادثوا ويسخر

(1) A Fonds Perdus فقد بدا لنا حسب شروح المؤلف الثانية ان عبارة (على الله) المستعملة فى الدارجة تؤدي ، خيرا من اللفظ الفرنسى ، ما يقصده الكاناك باللفظ الذى سيأتى ذكره .

(2) سيوضح (لينارت) فى قسم (القول وتثبيت الصفات) ما يقصده بدلالة هذه الصيغ .

بعضهم من بعض (1) . والسخرية هنا تعنى الكذب ، مليحا كان او جسيما ، او اللذع بقول الحقيقة العارية ، اكثر مما تعنى الاستهزاء الفارغ . ويتميز الحديث الحر بالقسوة دائما ، وبأنه مضحك وبذئ في الغالب ، ولم ينظر البعض الا الى هذه المساجلات المرحية فأطلق على المؤسسة الاجتماعية المذكورة اسم « قرابة المزاج » (2) . ولكن سبق ان سميناها نحن في كاليدونيا باسم « قرابة الحديث الحر » ، ونظنه اسما ملائما لان لذع السخرية ليس دائما مزاحا .

وهكذا حدث في (أونوميا) اثناء محاكمة عظيمة اتهم فيها سبعون من الثوار بالحرق والنهب والقتل (3) . وانسدت السياسة التحقيق . وكادت المحكمة ان تجر الى اذانة جمع من الابرياء بعد ان حكم بعدم متابعة المجرمين الحقيقيين الذين كان رئيسهم يتمتع بحظوة كبيرة ويعيش بقريته في امان . ووقع ذات يوم ما لم يكن في الحسبان فقد بلغ الى (هيينجهن) خبر امرأة شابة جرات على مخاطبة الرئيس امام رجاله وسخرت من حكمته هو الذي كان السبب في مصيبة الثورة وفي موت زوجها الذي قتله البيض ، وكشفت عن كل دسائسه . ولم يحرك احد ممن في حظيرة الرئيس ساكنا . ولم يتصد اي شيخ ليقطع سخريتها اللاذعة التي كانت في حقيقة الامر انكى وشاية به . ووصل صدى الحادث الى المحكمة ، ولكنها عدته مكيدة دبرت لعرقلة سيرها . اذ كان من المستحيل ، في نظرها ، ان تجرؤ واحدة من هؤلاء النساء اللواتي تشاهدن وهن يسرن على اربع امام

(1) فليس عند الاهليين اسم خاص بهذا العرف ، وانما يقولون عن افراد بينهم علاقة معينة كما سيأتى ان لهم الحق في ان يسخروا .

(2) Parenté à plaisanterie اكتشف هذا النوع من القرابة لأول مرة (رودان) P. Rodin عند بعض هنود امريكا . ثم وجدته كذلك (لووى)

عند الكرو (Cruw) الذين سيشير اليهم المؤلف . وسماه قرابة المزاح Joking relationship ذلك ان القرابة التصنيفية تتضمن طبقات ومراتب ، وتقتضى وجود الاحترام والخشية . ولكن يوجد في مقابل هذه القرابة القائمة على التحريمات (التابو) قرابة يسمح فيها بالالفة واللوم والسخرية والكلام البذيء وتحطيم ممتلكات الغير . وذلك بين الخال وابن اخته وابناء العمومة والخؤولة المتقاطعة الخ .

انظر مثلا : Cuvillier, (1958), pp. 545-546

A. Junod, The Life of a South African Tribe, Neuchâtel, 1912

B. Lowie, (1969), pp. 101-103.

(3) ارجع في شأن هذه المحاكمة الى المدخل (ق 4 هـ) .

الرؤساء (1) على ان تقف هذا الموقف دون ان تتعرض للعقاب . ولكن لم يكن بد من الاذعان للامر الواقع ، فجاءت المرأة لتشهد في المحكمة ، وكانت طويلة ممشوقة القد لا يسترها سوى ثوب قطنى ينم عن رشاقتها . وانهالت من بين شفتيها كلمات تقوض كل ما بنته جهود القضاة في ثلاثة اشهر . وكان المتهمون في قفصهم يفهمون ما تقوله قبل ان يترجم للقضاة . لقد وجدوا فيها خلاصهم فتهللوا جذلا . كان ذلك منظرا غريبا تظهر فيه الحقيقية الكاتاكية امام القضاة المرتبكين ذوى الجيب الحمراء . فتقرر استدعاء الرئيس ليدلى بشهادته . ولكنه كان في تلك اللحظة قد مات ولحق به في موته الرشيد اثنان من اتباعه الذين افتضح امرهم بسخرية المرأة .

وتفتحت آذان القضاة بالتدريج لاقوال الناس الذين تعودوا شؤون الاهليين . فقد كانت هذه المرأة من قرابة الرئيس ذات الحديث الحر ، ومن حقها ان تتكلم هكذا . ولم يكن ما صنعت ، بقطع النظر عن خطورة اقوالها ، سوى فعل متعارف في الحياة الاهلية .

تتضمن قرابة الحديث الحر ان جميع ما للحديث الحر من جوانب هزلية وجدية . وقد ارتأى البعض ان في هذا العرف الجارى علاقات خالية من العوائق يعوض بها اصحابها عن العلاقات المتسمة بالتحريم Tabouées والتي يكثر عددها وتستلقت الانتظار حقا في هذه المجتمعات (2) ، اى ان فيها انفراجا بجانب التوتر الذى تحدثه الطقوس ، او ubris في مقابل aïdos *

(1) انظر ما تقدم (ف 2 ق 4) .

(2) يرى البعض مثل (ريفرس) Rivers و (هارتلاند) Hartland و (دركايم) و (موس) ان الفرد في الشعوب البدائية تسير عليه الجماعة سيطرة كاملة ويخضع لاوامرها وتحريماتها Tabous خضوعا سلبيا ، فلا تترك له مجالا للمبادرة الشخصية وجعلوا من ذلك حجر الزاوية في كل انظمة المجتمعات البدائية . وتأتى هذه النظرية في مقابل الفظريات المتعلقة « بالمتوحش » المتحرر من القيود الاخلاقية .

واعتبر (مالىنوفسكى) ان ذلك مصادرة تقوم عليها نظرية هؤلاء السوسيولوجيين في التشريع البدائى . وقد بالغ ، بالفعل ، اصحاب هذا الراى في ابراز قسوة هذه التحريمات واعتمادها على الخشية ، اذ اظهرت الابحاث ان البدائى يستغل الجوانب المتناقضة في مجتمعه وثقافته ليستفيد منها في مصالحه الخاصة . انظر :

J. Poirier, (1968), pp. 995 et 997-998

ولكن لا حاجة في جميع ذلك الى كل هذه النظرية . فغاية ما في الامر ان المجتمع ، ينقسم الى جماعتين : جماعة تخضع لمقولة الجنس وجماعة لا تخضع لها ، اى جماعة فيها نظام دقيق مع تحريمات واسسها الاسطورية(1) ، وجماعة اخرى لا فائدة فيها من المنع ، مثل اعضاء البطنيين اللذين يمكنهما التزاوج — اى العلاقات بينهما مباحة — او من هم في سن لا يعتقد بكون اهلهم فكوراً او اناثاً كالشيوخ والاطفال ، او الذين لهم وضع خاص كعمة المرء التى تتزوج خاله فيصبح لها جانب مفكر وجانب مؤنث(2) ان هذه الانواع من الناس هى وحدها التى لم تصنف داخل الحواجز المتعلقة بهذا الموضوع الجوهرى ، موضوع التبادل الجنسى . وبما انهم لا يخضعون لاي بروتوكول كانوا احراراً يستعملون حريتهم كلما وجد من يتفرج ضاحكا او صامتا ويقدر جرأة اقوالهم .

Cf : M Mauss, Parentés à plaisanteries, *Annuaire de l'Ecole * des Hautes Etudes*, (1927), page 28

(تدل فى اللغة اليونانية *Ubris* على كل ما يتجاوز الحد وعلى العنف بينما تدل *aidos* على اللطف والحشمة والاحترام) .
(1) ان افراد هذه الجماعة ملزمون بالسجود لمن يجب له ذلك ، او ان لا يتحدثوا اليه الا بصيغة المثنى او الجمع . مثل الزوجة بالنسبة لزوجها ، والاب والام بالنسبة لابنهما ، والاخوه بالنسبة للبكر منهم او لآخواتهم ، والرجل بالنسبة لامرأة اجنبية ، كما يلزم هذا الاحترام ايضا للخال ، فالابن يحمل روح السلف ، والخال مسكن الطوطم وهكذا .

ان مقولة الجنس ، اى تنظيم الحياة الجنسية ، تعمل لضمان مجيء الحياة وحمايتها ، لان التحريمات القائمة بين هؤلاء الافراد تحريمات تمنع الزواج او الزنى بالمحارم او تتضمن تقدماً للاخوال او لابن اختهم الذى هو الابن الاكبر الخ . انظر
M.L., (1953)a, p. 154

(2) تشمل هذه الجماعة الثانية الاخوة الاشقاء من بطنيين مختلفين يمكن الزواج بينهما (انظر الملحق السادس) ، ثم الاطفال الصغار والاجداد لان مشكل العلاقات الجنسية غير قائم بالنسبة اليهم ، واخيراً العمة صاحبة الاسرار (ف 3 ق 8) فهى حرة بوصفها اخت الاب وتشارك فى مميز زوجها وهو الخال . فهى اذن من نفس طوطم ابن اخيها وهى واياه من جوهر اسطورى واحد ، وتصبح حافظة اسراره تطلع عليها وتحفظها ، كما تهىء ابنتها لتتبعه الى البلد الذى جاءت منه هى من قبل ، فتصبح حمة لابن اخيها دون ان تفقد بذلك الفتى معه انظر :

M. L., (1953)a, pp 154 et 155-156

في هذه المجتمعات التي يشتد فيها القسر المجتمعي تقوم قرابة الحديث الحر بالحفاظ على العفوية وقدراتها . ومن خلال هذه العفوية تظهر شخصية الكائنات الحقة ، اذ يظهر قادرا على مقاومة التيار المجتمعي بالسخرية او الغضب .

ونجد عند (الكرو) Crow ، وهم من هنود امريكا الذين لهم علاقات قرابية من نفس النوع ، تفسيرا لهذا العرف باحدى اساطير الاصول ، اذ يقول احد ابطال هذه القصة :

— لن اقتله ، والا سخرت منى قرابتي ذات المزاح *

وهو بهذا القول يوضح لنا ما يتركه الميلانيزي غامضا ، فبداية الرشد ليست في الخوف من رجل الدرك ، ولكن في ادراك هذا العنصر من الحرية الذي بقي في مجتمع لم يتجاوز بالفروض الطقوسية ما تقتضيه الحكمة في تنظيم الحياة العضوية . ويمكن ان يسمى النظام المجتمعي باسم العرف ، اما المساجلات الهزلية او الجدبة التي تنبثق من الحديث الحر فتظهر فيها اول قدرة على الحكم والتقدير ، وربما لعبت قرابة الحديث الحر في الواقع دور الوسيلة التي تساعد المرء على معرفة نسبية عمله وعلى ان يعرف من خلالها نوعا من القيمة ؟ وربما كانت هذه التقاليد ، بسبب ذلك ، بداية نوع من الفلسفة الخلقية **

Myth and Traditions of the Crow (Antro. pop. Amer. Mus. *

Nat. Hist. XXV) p 25 et 30. Cité par M. Mauss, ibid page 9

(يذكر (لـووي) R. Lowie عن قبيلة Crow و Hidasta

بأمريكا الشمالية ان افراد العشيرة الواحدة داخل القبيلة يمكنهم ان يداعبوا بعضهم بعضا دون ان يتعرضوا لاي عقاب . وان لهذه العلاقات هدفا جديا لان هؤلاء الاصدقاء هم كذلك رقباء اخلاقيون . فاذا خالف احدهم قوانين القبيلة اتهمه احد اصحابه امام الناس وعنفه الى ان يتمنى المذنب ان تبتلعه الارض من شدة خجله . انظر

R Lowie, (969), p. 102

** هذا الدور البناء الذي يلعبه التهكم او السخرية تؤيده ، بكيفية غريبة ، ملاحظات (دافيد روسي) David Rousset في كتابه l'Univers concentrationnaire p. 185-186 حيث يتحدث عن « اكتشاف الدعاية والولع بها ، لا كشيء مسقط من الذات ، ولكن كبنية موضوعية من بنيات العالم » .

ان (ايبو) ubu و (كافكا) Kafka يفقدان الملامح الاصلية المرتبطة بقصتهما ليصبحا من مكونات العالم المادية =

قول « على الله »

وحالة « سوء التوزيع »

لو سألنا الشخص الذى جهر بكلامه الحر عن سبب جراته لقال انه فعل ذلك buiri او i buiri ، اى مهما يكن الامر ، او على الله ، لقد صدع به وكأته مقطع الاهداء ، فى القصيدة الفنائية ، دون ان يعرف ما ستكون عاقبته . فالمرأة التى سلقت الرئيس بكلامها اللاذع لم تتعمد قولها ولم تزن كل عواقب فعلها بما فيها المحكمة ، وانما كانت مدفوعة بشعور طاغ ومتأهبة لكل العواقب التى يمكن ان تصيبها او تصيب الرئيس . لقد تحدثت i buiri اى القت كلامها كما يصنع المرء فى قضية بدون قيد ولا شرط ويؤجل النظر فى نوع التصرف الذى ينبغى اتخاذه ، فلفظ buiri ينعت به كل عمل يجازف به المرء .

يستعمل هذا اللفظ فى كل الظروف التى فيها مجازفة من الذهن او مغامرة باحدى المحاولات او استسلام . ونذكر هنا امثلة نأخذها من احاديث الكناك اليومية . كان احدهم يصقل دبوسا Casse-tête فلما سئل قال انه يصنع ذلك buiri ، اى بدون ان تكون له بشائه اى فكرة خاصة ، واذا ما اندفع احدهم مع هواه فقام بما يعرض حياته للخطر ، لا يعترف بأنه انساق وراء اهوائه ، وانما يقول انه فعل ذلك buiri واذا حاول شخص ان يجدد فى شىء صنع ذلك وهو شاعر بأنه يجرى وراء حظه وانه يجرب ، وربما خالف الصواب فهما فعله ، كهذا الشيخ الكناكى الذى اختلس ، فيما مضى ، خبزا من البيض ، هؤلاء القادمين الجدد الى جزيرته ، واخذ قطعاً منه وطمرها بعناية كما يطمر اليامة التى يتخذ منها بذرا ، ثم بدا ينتظر ويرقص حول مزرعته الصغيرة ليعجل

= (يتحدث (روسى) D. Roussel فى نهاية كتابه المذكور عن غنى التجربة التى يكتسبها المرء فى المعتقلات الجماعية ، ويشير الى عدد من عناصر هذه التجربة وآخرها اكتشاف الدعابة . ثم يضيف قائلاً : « ان اكتشاف هذه الدعابة قد اتاح لعدد كثير من المعتقلين ان يهتوا ويعيشوا » .

امبا ubu - roi فعنوان مسرحية وضعها الكاتب الفرنسى Alfred Jerry (1873-1907) كما هو اسم بطلها الذى تتمثل فى شخصيته انانية البورجوازية وغباوتها بل وكذلك بلاده الانسان وقسوته (

انبأته الى اليوم الذى تجلى له فيه اخفاقه . وقد يظهر لنا هذا الشيخ اخرقا فيما يفعله . ولكنه اراد ان يرى اذا ما كان الخبز تشبيها بالنشويات التى يعرفها ، اى انه جرب (على الله) هذه التجربة ، وكذلك صنع الرئيس (مينديا) ، الذى جرؤ على ركوب فرس مع انه لم يسبق لاي كاناكسى فى منطقته ان غامر بركوب الخيل . فالاهلى عند ما رأى الاوروبيين فيما مضى ينزلون مع خيلهم من سفن واحدة ، لم يشك فى وجود مشاركة وتفاهم موفق بين الفرس والرجل الابيض الذى اصبح بذلك كائن القنطور

Centaure (1) وعند ما قص على (مينديا) تجربته الاولى ختم قائلا :

— صنعت ذلك no ibuii اى قولا « على الله »

وهو فى ذلك كعدد من الميلانيزيين الذى حاولوا فى اوائل هذا القرن ان يفتحوا دكاكين للتجارة ، ولكنهم سرعان ما افلسوا لجهلهم بنظام الحسابات وتشبثهم بالتقاليد التعاونية فى القبيلة واصبحوا فريسة للغرماء . لقد صنعوا قولا buiri وتجربة « على الله » وهم يعلمون ذلك . ولهذا السبب عينه سيعيدون ، بعد ان تسلحوا بالتجربة ، « نفس القول » . وهكذا يتعلمون المهنة ، وقد صار اليوم بعضهم فى مأمن من اعوان المحاكم .

ان القول الجراف و « على الله » والحديث الحر جانبان يستمر بفضلهما ، وراء ضغط الفروض المجتمعية ، وجود العفوية والقدرة على المبادرة . وان تعثرات المبادرات الاولى هى التى تبت بنجاحها او اخفاقها فى امر الاختيار . فقد تولدت التقنيات من هذه « الاقوال » i buiri ففهيها بدا اقدام الذهن على البت والاختيار .

ولكن عنصر من صنف مغاير يرتكز على حركة الفروض والاباحات المجتمعية ، ويمهد السبيل للاقدام على اول حكم شخصى .

ونلمح فى كل ما سبقناه من امثلة على القول ان القول ليس بالشئ الذى قد يبدو عديم الاثر ، ولا يعده الناس ابدا امرا لا يكثر له ، فاذا ما سهى احد وارتكب ما يعتبر غير مناسب او خطيرا او من عدم التبصر او ان فيه انتهاكا لاحدى المحرمات قيل عنه فى الحين انه dowi وتستطيع هذه الكلمة بحكم اتفاق ضمنى ان تبطل مفعول العمل ، وتشبه

(1) كائن اسطورى ، نصف انسان ونصف فرس ، وتحدث عنه الاساطير اليونانية .

شبهها بعيدا فكرة « الخطأ في التوزيع » (1) ، فالقول انن ليس مجرد كلام او « من بعض القول الذى يذهب فى الريح » (2) . انه شىء لا يصيبه التلف ، ولا يمكن ان يكون عبثا لا يجدى نفعا ، واذا ما ظهر لنا عبثه فليس ذلك عند الاهلى بسبب ما يبدو على القول من مظهر الفراغ والبطلان ، وانما بسبب ما يلاحظه من انه buiri (على الله) ، اى ان نتيجه غير متبينة الى ان يثبت العكس .

القول وتثبيت الصفات او الاحوال

للقول علاقة بالصفة . فالكائن لا يتجلى من خلال القول الا بصفاته، او نقول خيرا من ذلك حسب لغة الاهلى التى ليس فيها صفات ، انه يتجلى بأحواله (3) . فالقول يظهر الكائن بمختلف صفاته . والقول الحكيم والقويم والعاقل الخ . يعنى ان شخصا كان ، فى لحظة معينة ، فى حالة حكمة وعدالة واستقامة الخ . والقول يثبت هذه الصفات او الاحوال ويرسخها ، لانه يعطيها شكلها وبموضعها ، فمعيار الصفة هو ان تكون موافقة للكائن ، اى ان تساعد على انجاز ما يحس به وما يخمنه وما يباشره من عمل « على الله » وبهذا كان القول خلاقا .

لا يوجد قول يمكن ان يتميز عنه الكائن ولا نظام عرفى لا يخضع له الفرد . اذ لا نستطيع ان نتصور قانونا فى شكل صورى ، ولكننا نجده دائما مع الشخص المرتبط بالمعطى القانونى ، وذاك ما يمنعنا من عزله .
لننظر مثلا الى الملكية ، فهى متنوعة وجماعية ولها مظاهر متعددة (4) . فاذا حدث اعصار وطغت السيول وجرفت التربة راقب

(1) تعنى Maldonne الخطأ فى توزيع اوراق اللعب ، فالنطق بهذه الكلمة انن يبطل التوزيع .

(2) جعلنا هذا المثل العربى فى مقابل Verba volant وهو المقطع الاول من المثل اللاتينى Verba volant, scripta manent (الاقوال تطير والكتابة تبقى) . ويقال للنصح بكتابة ما يراد الاحتفاظ به ، وللعكس فيما لا يراد ان يبقى له اثر ، فهو انن اعم من المثل العربى المفكور ومن البيت السائر : « العلم صيد والكتابة قيده » الا ان اقتصار المؤلف على المقطع الاول يجعل مثلنا الاول مناسبا .

(3) ارجع الى ما سبق فى بداية الفصل الاول .

(4) للملكية عند الكائنات اربعة مظاهر :

١ - ملكية الارض ، وهى للاسلاف والكائنات الاسطورية وتكون =

الكاناكي النهر الجارف وانتظر اللحظة التي تتحول فيها تربة مبقلة الى وحل ويكتسحها الماء . وحينئذ يغطس في الماء ويستمسك بخشب عائم ، وينساب مع السيل مراقبا اين سترسب الطينة التي يرافقتها . فالبقعة الجديدة التي ستكونها تربته المجروفة على بعد كيلومترات من منطلقها لن توسع حقل من ستحل بجواره ، ولكنها ستبقى ملكا للفلاح الباسل الذي تبعها وسط الطبيعة النائرة .

وكذلك تشارك جميع ميادين الصيد في طوطم ، والاشجار في عشائر ، وبعض الاغصان في اشخاص (1) واذا كان لفظ الملكية الجماعية مناسبا في لغتنا التي نتحدث عن اشياء جماعية فان هذا المفهوم غير موجود عند الاهلى الذي لا يعرف جماعة او جماهير غفلة ، وبالتالي لا يعرف الاشياء المشاعة بين الجماعة ، وانما يعرف مجتمعات او جماعات تدور كلها حول طوطم او اله واحد دون ان تنفصل شخصياتها عن هذه الشخصيات المتعالية .

ويوجد نوع آخر من الملكية هو اكثر دقة من سابقه ، فالمرأة التي تغرس قلقاسا ترسم في اسفله علامة خاصة بها . وحينما يقتلع القلقاس بعد سنتين او ثلاث توجد العلامة تحت الجذر ، ولا يجادل احد في ملكية هذا النبات . وما من نتاج فنى الا ويحمل علامة هي علامة صاحبه ، ولا يمكن لاحد ان يقلده بالضبط (2) . وقد تصلح العلامة للعشيرة التي يشتغل

= الارض في يد ذريتهم فلا يستطيعون كراءها ولا تفويتها .

ب - ملكية السحر والادوية ، وهى للعشائر من عطاء الآلهة .

ج - ملكية النباتات الصالح للاكل .

د - الملكية الفنية .

والاولان صادران من الآلهة ولا علامة فيهما ، والآخران لا يستندان الى اى اله ، وفيهما علامة . انظر :

M. L., (1930), p. 91 ; (1952), pp. 279-282

(1) انظر ما سبق (ف 2 ق 3 و ف 8 ق 2) على الخصوص .

(2) تحدث الدكتور (ريفرس) W. H. Rivers على الخصوص

فى كتابه Social Organisation, (1924), p. 105-107

عن نمو المشاعر الشيوعية فى الملكية عند الشعوب البدائية . وينتقده (مالىنوفسكى) ويستنكر وصف المجتمعات البدائية بالفاظ مستقاة من الظروف الاقتصادية او السياسية الحديثة . ونلاحظ ان تقدم المعرفة بالشعوب البدائية قد ساعد على تلطيف مفهوم (الملكية الجماعية) انظر

J. Poirier, (1968), p. 971 ; B. Malinowski, (1968), pp. 17-18

الفنان من اجلها ، ولكن العنصر الشخصى المرتبط بهذه العلامة لا يزول واكثر من ذلك طرافة هذه العلامات التى يعرف بها الاشخاص فى (بوكا) Buka بجزر (سالومون) ، وهى جمل موسيقية ، فكل فرد يلحن جملته ويتميز بها ، واذا اعوزته الموهبة وضع له غيره جملة . ويحفظها الجميع ليعلموا انها تدل على هذا الشخص . ثم يتعلمها صاحبها ليعرف نفسه فيها ويعلم انها هى ذاته ، وهكذا تعطاه فى آن واحد شخصية موسيقية وملكية صوتية .

ولكن الديون اكثر الانماط التشريعية امتلاء بالمعطى الشخصى ، فنحن نعلم ان الدين يسمى حياة (1) وان « المدان » قد ترك جزءا من حياته عند غريمه ، وسيعود اليه هذا الجزء عند ما يرد ما عليه ، واذا مات صاحب الدين اتى المديون وقدم مع مشاعره ما عليه من دين لكى يسترجع حياته ، ولا يدع اى جزء بين ايدى الميت .

ونفهم من هذا المظهر الذى للدين لماذا يعد ما نسميه نحن بالنقود والاشياء النادرة والودع والحلى واليشب رموزا للحياة واختاما (2) فقط ، فالاهلى لا يفكر فى العقود والقروض ، ولكنه يقول كل مرة خطبه وهو يشير الى الاشياء المتبادلة :

— هذا هو القول الذى قلناه ...

ثم يختتم بقوله :

— ليكن القول قويا ...

ويتبين لنا بذلك ان القول قد جدد تصرفات المجتمع واعرافه وتقاليده فالكلام والاشياء ليست بالنسبة اليهم صيفا وعلامات بل ولا لغة ، وانما تقاليد ، اى طريقة فى التعبير عن القول فى دوامه ، اى يتجلى فيها استمرار الكائن .

واذا لم يكن القول قويا اختل النظام ، وقد ذكرنا اعلاه قصة رئيس Lerexou الذى اقدم اثناء حفل كبير من حفلات (البيلو) على مغامرة عابرة ، او « صنع قولا سيئا » حسب لغة الاهليين ، فلما عاد الى بيته وجد ان زوجته قد شنقت نفسها وانتقمت منه بانتحارها ، فبدأ ينوح

(1) يذكر المؤلف فى قاموسه ان لفظ Moru يعنى الحياة والشفاء والراحة والذرية وفكرة الدين ، اى الحياة التى تدين بها عشيرة لآخرى (انظر ف 5 ق 4) او يدين بها فرد لآخر .

(2) ارجع الى (ف 3 ق 5 و ف 9 ق 4) فى شأن النقود الكاليدونية المصنوعة من الودع او الاصداغ والى (ف 2 ق 3) فى موضوع اليشب .

واقترب منه جده وقال له :

— لماذا اسأت الى زوجتك ؟ (1) .

ان حياة الزوجين رهينة بالقول القويم .

ويصدر النظام المجتمعى عن القول الذى يبقى حيا وقويا بفضل
تيقظ وعطف الرئيس الذى هو « كلمة » العشيرة .

اننا محتاجون اذن عند ملاحظة هذه المجتمعات الى التعبير بالفاظ
الملكية والتوقيع والمقايسة والختم والعقد والدين والزنى الخ . ولكن لا
ينطبق منها اى واحد بمعناه الحقيقى على ما له من مفهوم عندنا (2) . فهى
الفاظ تشريعية . ولسنا هنا فى مجتمع يقوم على قانون محدد . فكل ما
هناك قبل — القانون Pré-Droit (3) لان الاشياء التى تحددها هذه الالفاظ
مختلفة فى عدم التميز ، انها اقوال ، اى يتجلى بها الكائن فى المجتمع ،
ويلتحم الشخص بها التحاما لا يمكن معه النظر اليها من وجهة صورية او
تشريعية ، اذ لا يظهر لنا نظامها ومفزاها حقا الا اذا نظرنا اليها من حيث
انها من ابداع القول ، اى من التقاليد التى لا يتميز فيها الفعل والشخص .
ولا تختلف الطقوس عن ذلك ، فهى فى آن واحد حركة وكلام ، ولو

(1) انظر (ف 3 ق 7) .

(2) يبين (ليفى برول) ان الباحثين عند ما سجلوا ما راوه من نظم
واخلاق ومعتقدات استخدموا عبارات بدت لهم مطابقة للواقع الذى ارادوا
التعبير عنه ، ولكن من شأن هذه العبارات ان تشوه ما ارادت ان تعبر
عنه ، وما ذاك الا لانها محاطة بالجو المنطقى الخاص بالعقلية الاوروبية ،
فكان هذا النوع من الترجمة مرادفا للخيانة . فقد استعمل جميع الباحثين
تقريبا كلمة الروح âme وكذلك عبارات الاسرة والزواج والملكية الخ .
ووصفوا بها نظما زعموا ان بينها وبين مدلولات هذه العبارات عندنا وجوه
شبه صارخة . ولكن الدراسة العميقة ترينا ان التصورات الجماعية
الخاصة بهذه المسائل لا تستطيع الدخول فى اطار تصوراتنا التجريدية
دون ان يعترىها الزيف .

انظر بداية الفصل الثالث وكذلك (ليفى برول) ، **العقلية البدائية**
ص 500 — 501 .

(3) اطلق (لوى جيرنى) L. Gernet هذا الاسم على حالة
المجتمعات البدائية التى يحافظ فيها على النظام بمجموع الدين والاعراف
والاخلاق ، باعتبار انه لا يمكن لمجتمع ان يعيش بدون قانون ، وان
المجتمعات المذكورة لم تصل الى درجة النظام القانونى . انظر :

J. Poirier, (1968), pp. 1091-1095

حدث انشطار بين العنصرين لتصلبت الطقوس وجمدت لاتها لا تصح الا اذا بقى الكائن متجليا باخلاصه في اداء طقوسه ، واذا لم يحضر الكائن في الطقوس كان الطقس فارغا . فلكي تبقى للطقس قيمته يجب ان يبقى قولاً (نو) .

خلاصة

يستعمل الكاتلكي لفظة (نو) no التي تعنى القول استعمالا يدلنا على انه يبحث في القول عن سند لتنظيم فكره وعمله ، لانه يكشف له عن ذاته ويساعده على بناء ذاته .

ان القول ليس عنصرا من بنية الشخص ، ولكنه يكشف عنها ، انه نوع من الاسقاط او ان شئنا نوع من انعكس الذات في الحركة والقول ، ومثله في بناء الشخصية كمثل التصاميم في تشييد الابنية ، وكالنماذج الصغيرة وسائر انماط التصوير التي يستعان بها للاحاطة في الخيال او الواقع بالبناء قبل ان ينتصب ثابت الاركان والقواعد . ولكن البناء لا يصلح الا اذا بقى التصميم الاول صالحا ، وهذا التصميم الذي يتم في الفكر قبل ان ينجز يصور (نو) ، اي القول الذي يدوم والذي لا يمكن ان يفصل عن شخص من صميمه .

سأصنع قولاً = go ye wa no

وقد تحدثنا مرة عن الكائن ومرة عن الشخص ، وليس ذلك لاننا نخلط بين اللفظين ، فالكائن لفظ انطولوجي ومتسع سعة لا يصل اليها لفظ الشخص (1) ، ولكن لفظ الشخص ادق عند ما يتعلق الامر بالمجتمع ، ففي صورته نستشعر الكائن من خلال جميع المظاهر التي يكشف عنها قوله ولكن هل يوجد ما يبرر استعمال لفظ الشخص عند ما نتحدث عن هذه المجتمعات العتيقة التي لا نجد فيها سوى شخصيات مجتمعية (2) ؟ وهذا هو السؤال الذي تقودنا اليه دراستنا لما يعنيه الميلانيزي بلفظة (نو) ، اي القول .

(1) فالكائن يقال عن كل الموجودات وبالاخص منها الاحياء والانسان خاصة . اما الشخص فهو الكائن الواعي لذاته والمسؤول عن افعاله وبالاخص المفتح لامثاله والمندمج في مجتمع من الاشخاص والمتجه نحو مثل اعلى .

انظر : الدكتور محمد عزيز الحبابي ، من الكائن الى الشخص دار المعارف بمصر 1962 ، صفحات 11 ، 65 .
وانظر ايضا كتابنا : الاخلاق ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ص 194 — 204 .

(2) Personnage ، وسنرى في بداية الفصل التالي معنى ذلك .

الفصل الحادى عشر

بنية الشخص

فى العالم الميلاينزى (1)

ان الكائن الذى نحس به من خلال القول لا يعرفه الميلاينزى الا فى صورته البشرية ويسميه (كامو) ، اى الذى هو حى (انظر ما سبق ص 127) وقد ترجمناه نحن بالشخصية المجتمعية *Personnage* وهو لفظ يلائم كلا من الكائن الاسطورى والكائن البشرى فلهما دائما مكانهما فى المجموعة المجتمعية او المجتمعية - الدينية ويلعبان فيها دورهما، وذلك مثل العظاية الجاثمة على هامة رئيس (كوني) *Koné* (2) فقد صاحت زوجة الرئيس عند ما راته منحنيا تحت ثقل هذا الوحش الطوطمى وقالت :

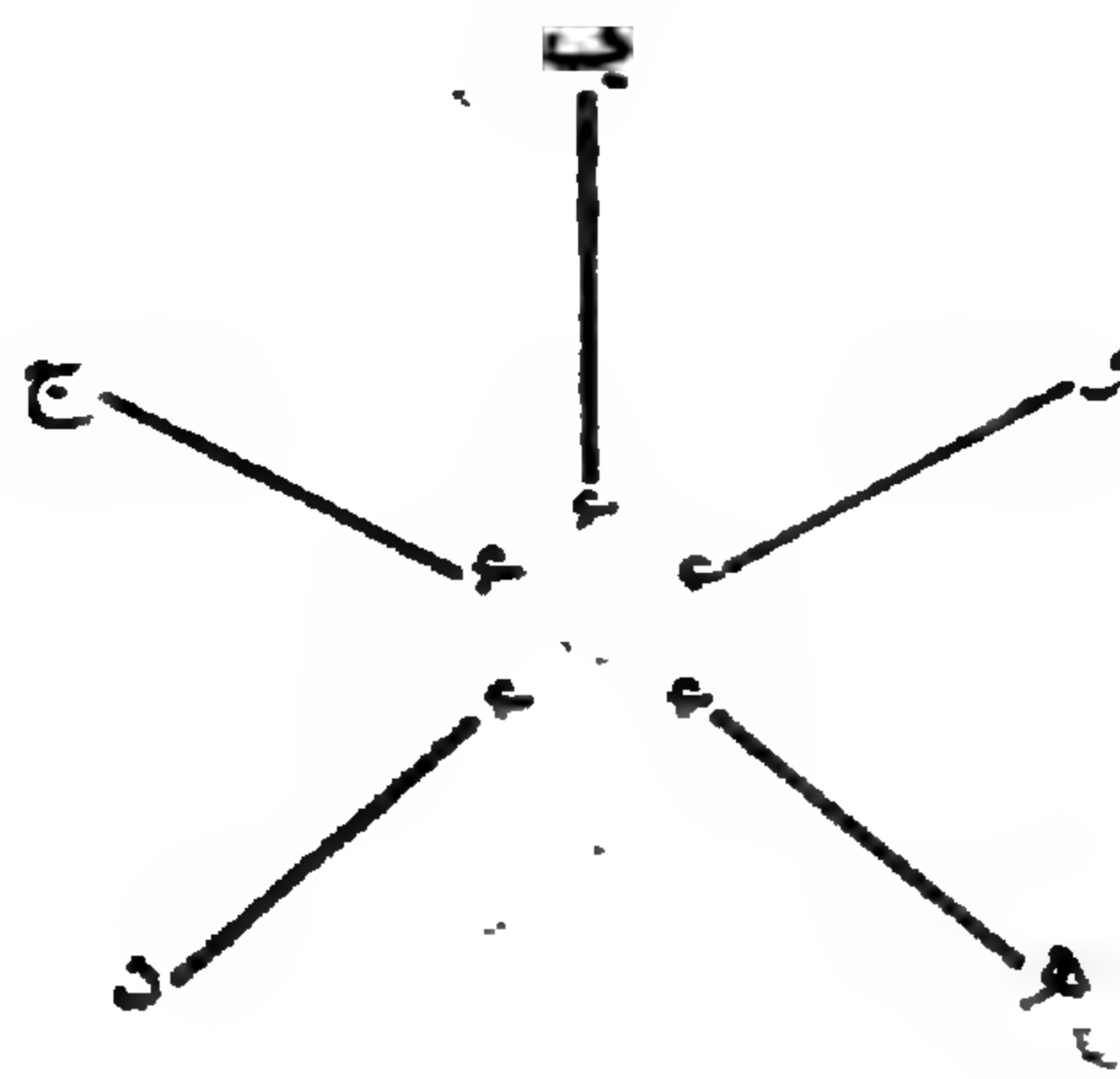
Ne pa kamo اى مجموعة شخصيتين ، فهى اذن لا تميز بين الشخص الاسطورى والشخص البشرى لانهما يشكلان معا مجموعة لها صبغة بشرية .

ان **الكامو** اذن غير محدد تحديدا واضحا فى نظر الغير . فله فى العادة صورة بشرية ، وهو الانسان على وجه العموم ، ولكنه قد يكون اى كائن آخر يتحلى بصفة الانسانية . وهكذا يظهر جسد الكامو وكأته لباس شخصية مسرحية .

والكامو كذلك ليس بمحدد بالنسبة اليه هو نفسه ، فهو يجهل جسده ولا يعده سوى عماد له ، ولا يعرف ذاته الا بما له من علاقة بالآخرين ، انه لا يوجد الا بقدر ما يمارس دوره فى مجموع ما له من علاقات ولا يتحدد الا بالنسبة لهذه العلاقات (3) . ولو اردنا ان نبين ذلك بمخطط لما استطعنا ان نشير الى الانا بنقطة ، ولكن بعدة خطوط تدل على علاقات هي : *أ ب ، ج د ، هـ ، و ، ز* الخ (شكل 11) ، وتنطبق هذه الخطوط عليه هو وابيه او هو وخاله ، او هو وزوجته او هو وابنة

-
- (1) انظر فى موضوع هذا الفصل ما سبق فى المخل (ق 4 ج 9)
 - (2) ارجع الى (ف 5 ق 5)
 - (3) اى اؤدى دورى فى المجتمع فانا اذن موجود ، قارن هذا مع ما سبق فى نهاية الفصل السادس .

خاله (1) او هو وعشيرته الخ . ووسط هذه الاشعة فراغ يمكن ان نحيطه بهمزات تدل على مصدر العلاقات ، وهذه الهمزات نظائر لجسده والمكان الفارغ يرمز اليه هو بالذات ، وهو الذي يحمل اسما .



شكل 11
تحده بعلاقاته

(1) Cousine croisée يطلق الغربيون على الاعمام والاخوال اسما واحدا هو Oncle للذكور و Tante للاناث في الفرنسية مثلا ، كما يدلون على ابناؤهم جميعا باسم واحد هو cousin في الفرنسية كذلك ، ولكن الاستراليين ومعظم الشعوب البدائية يميزون بين افراد هذه القرابة تمييزا خاصا . فاضطر السوسولوجيون لوضع مصطلحات للتعبير عن هذه النظرة الى القرابة . ان هذه الشعوب تقسم هاته القرابة الى طبقتين : طبقة العمومية او الخؤولة المتوازية parallèle وطبقة العمومة او الخؤولة المتقاطعة croisée فالاولى يكون فيها القريب من جنس الاب او الام وتشمل الاعمام والخالات اذن ، والثانية يكون فيها القريب من غير جنس الاب او الام وتضم العمات والاخوال ، وبنفس الطريقة يميز بين ابناء الاعمام والاخوال ، فيتحدث عن ابناء العمومة او الخؤولة المتوازية ، وهم ابناء الاعمام والخالات . وابناء العمومة او الخؤولة المتقاطعة ، اي ابناء العمات والاخوال . ذلك ان عددا كبيرا من القبائل يرى ان القرابة المتوازية اوثق ، لذا يسمون في الغالب العم ابا والخاله اما ، ويتركون اسم الاعمام والاخوال للقرابة المتقاطعة ، وهكذا يسمى الاعمام ابناء اخوتهم بالابناء بينما الاخوال يسمون ابناء اخواتهم باسم خاص . والامر كذلك بالنسبة للعمات والخالات .

انظر مثلا : وليام هاويز (1965) صفحات 170 — 174 — 258
— 259 . وكذلك : R. Lowie, (1936), pp. 257-260

ولكى تفهم ما اكتبه هنا يجب ان تجعل نصب عينيك المتظر المجتمعى
الميلانيزى ، فنحن لا نلاقى ابدا شبانا وحدانا ، ولكن دائما جماعات من
(الاخوة) الذين يشكلون كتلة واحدة . ولهم جميعا ، ككل ، علاقات
واحدة بالجماعات الاخرى . فالميلانيزيون يخشون ولو فى المغامرات
الغرامية ان يكونوا فرادى . ولذا يعتقدون المواعيد بين امرأتين او ثلاث
ورجلين او ثلاثة . ونذكر هنا لقاءات الفتيان والفتيات فى جزر (تروبرياندا)
والكوخ المخصص للشبان * . انهم فى الحقيقة يمثلون جميعا داخل هذه
الجماعات نفس الشخصية . ومما له مغزى فى هذا الموضوع ان نجد فى
اللغات الحالية اسماء تدل على فرد وهى اسماء جمع ، مثل Pamara
الذى يعنى ابن الاخت وهو فى الحقيقة جمع (1) .

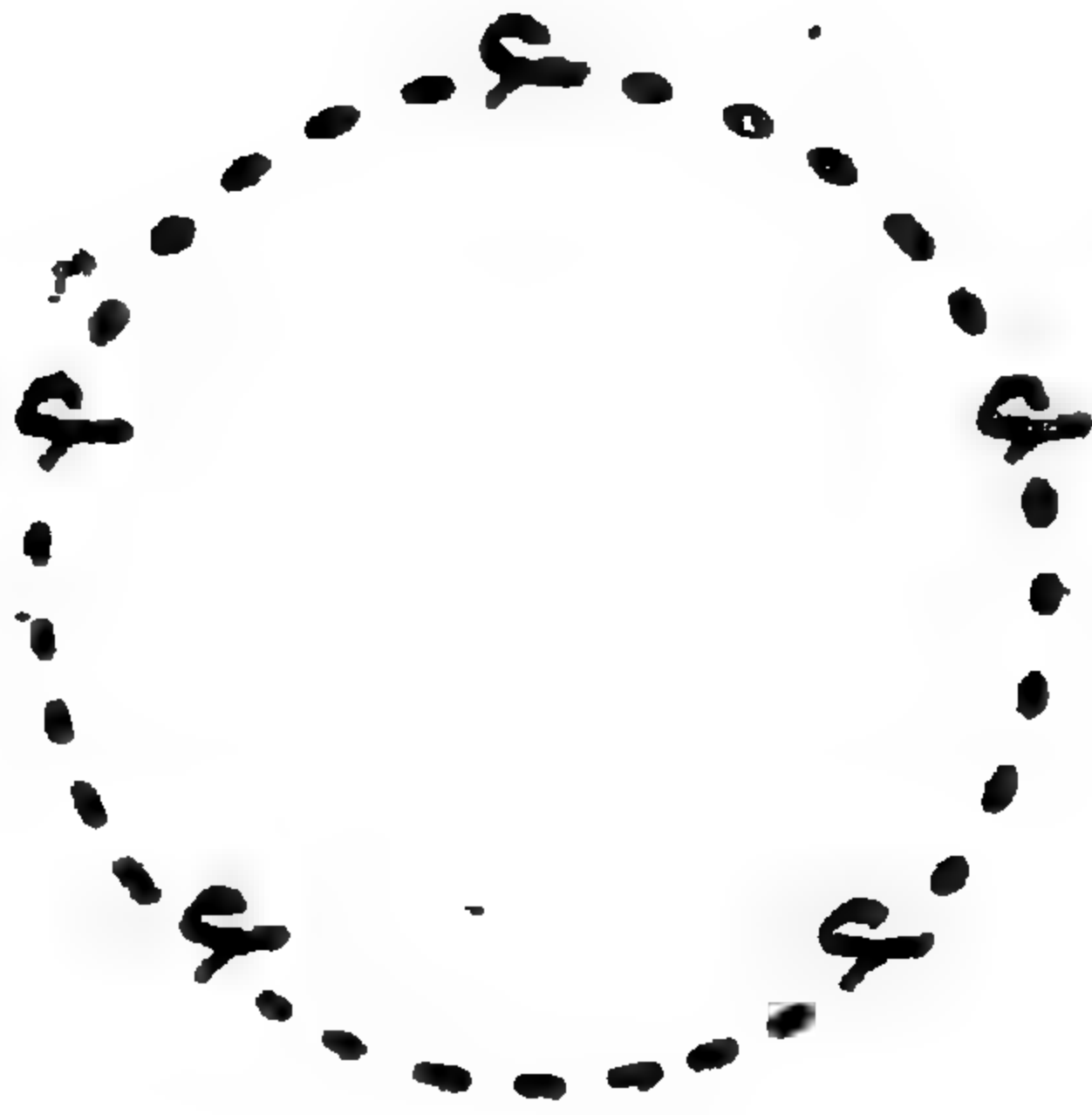
ونفهم انن لماذا وضعنا فى مخططنا عددا من الهمزات وسميناها
نظائر الشخصية المقصودة بالذات ، ذلك اننى اذا لم استطع ان اتزوج
Kapo التى هى فى ء تزوجت طريديتها Hiké التى هى كذلك فى ء
وهكذا نلاحظ ان ء لا تنطبق على جسد بشرى فريد ، ولكن على جميع
اجساد الاخوة والاخوات الذين لهم مركز مجتمعى واحد ، فالجسد ء
قابل للتبديل ، لان الهمزة ترمز لجماعة من اناس متماثلين وواقعيتهم
المجتمعية ليست فى اجسادهم ، ولكن فى هذا المكان الفارغ الذى فيه

* Malinowski, « La vie Sexuelle des mélanésiens », p. 84
(يذكر (مالينوفسكى) ان اهل الجزر المذكورة يتزوجون بعد فترة
من الالعاب الجنسية فى الطفولة ، وهى احد العابهم الاساسية . ويعلم
بعضهم بعضا او يعلمهم الكبار ، وتأتى بعدها فترة دعارة عامة ابان البلوغ
ثم يستقر الحبيبان ، بعد ان يربط بينهما حب اكثر دواما ، فى « دار
العزاب » . اذ يوجد فى هذه الجزر دور يسكنها احد العزاب الشباب او
شاب ارمل ، ويسكنها عدد من الفتيان البالغين (من 3 الى 6 فتيان)
وتلتحق بهم فيها عشيقاتهم ، وهكذا يخلو البيت الابوى من البالغين الذكور
اما الفتاة فتعود الى البيت لتنام فيه خلال ليالى العفة ، هذه الليالى
المقليلة التى لا تكون فيها مدعوة الى احد هذه المساكن . انظر كذلك :

B. Malinowski, (1932), pp. 23, 54-55, 63-64

(1) ذلك ان Pa اداة جمع . وكان اسم Pamara يدل على
الجماعة القديمة ، اى جماعة ابنة الاخت ، ويستعمل اليوم كمفرد للدلالة
على ابن الاخت ، او بنتها . M. L., (1935)

اسمهم وينطبق على علاقتهم . فالاسم الذى يطلق على الطفل يدل على مركزه ، مثل Kapo و Tiano = الولد البكر الخ .
ولو حذفنا ، حول هذه الهمزة المتكررة ، جميع العلاقات التى تحيط بها كالاشعة لصار كل انسان فى ء عاجزا عن ان يثبت ذاته خارج هذه العلاقات (شكل 12) .



شكل 12

فأرغ وعاجز عن ان يثبت ذاته خارج هذه العلاقات
لأننا لا نستطيع ان نضع فى هذا الفراغ الذى تحيط به الهمزات ،
وهو الجسد ، اى « انا » فلا احد من الجماعة يستطيع ان يرضى به
وان يعلن اسمه ويقول « انا موجود » ، « انا افعل » وسيكون تصرفه
« على الله » buiri (1) واقصى ما يمكن ان يصنعه هو ان
يشتكى ويقول :

Go Kamo buiri ، انا شخصية ضالة .

واذا سقط على احد خاله المغتاز طرد من المجتمع واحس انه: فى

(1) انظر (ف 10 ق 3)

ضلال (1) ، فالزامه بالارتحال لم يترك له اى علاقة يستطيع من خلالها ان يجد ذاته . كما ان قوله لا يظهر كينونته ، اذ لم يبق لهذه الكينونة ما يطابقها في المجتمع ، ولم تعد تستجيب لاي شخصية مجتمعية معترف بها ، ويتألم لانه فقد دوره ، هذا الدور الذى كان يحس فيه انه شخصية حقا ، ولم يعد له وجود مجتمعى ، واذا يحس انه ليس سوى كائن مجتمعى ، فانه يالم لعدم وجوده ، فلا بد له من ان يدعى باسم ، اى لا بد له من دور واسم ، فوجوده تابع لذلك .

الاسم والتسمية

الاسم والشخصية (2)

ان المثل السائر الذى يقول « ان الاسم هو الشخص » (3) لا يناسب الشخصية المجتمعية لما لها من علاقات متشعبة ، فالهمزات المتكررة ، كما بينا ذلك في الشكل اعلاه ، قد تكون جسد الشخصية المعينة او اجساد نظائرها ، ففى كل موقع من مواقع الهمزات تتخذ الشخصية مظهرا مغايرا يتطلب اسما جديدا او لقبا جديدا ، لانه لا يوجد اسم يمكن ان يشمل الشخصية كلها ، وانما كل اسم يمثلها فى احدى علاقاتها القرابية او الاسطورية ، فالاسم يبين احيانا بلد صاحبه ، اذ يعنى انه من رابية كذا .. واحيانا يبين مركزه فى مجموعة قرابته ، مثل Poindi و Tiano و Hiké و Doui التى هى اسماء شائعة وتعنى : الطريد ، ابنة الرئيس الكبرى ، الطريدة ، الشخص الذى من بطن Doui واحيانا اخرى يسبغ الاسم على المرء شخصية احد الاسلاف او شخصية اسطورية . ولكن لا يستطيع اى اسم ان يشمل الشخص كله . ولهذا يضطر الكنانكى الى اتخاذ عدد من الاسماء المختلفة بقدر ما يوجد من الميادين

(1) انظر نهاية (ف 3 ق 6) .

(2) خصص المؤلف فصلا للاسماء فى كتابه « (1930) » وانظر كذلك

Lévi-Strauss, (1962)b, pp. 226-286

(3) كما يقال عندنا « لكل امرئ من اسمه نصيب » او « الاسم مقيض لمساه » روى الامام البخارى فى صحيحه (كتاب الادب ، باب اسم الحزن) « عن ابن المسيب عن ابيه ان اياه جاء الى النبی (ص) فقال ما اسمك ؟ قال حزن ، قال انت سهل ، قال لا غير اسما سمانيه ابى ، قال ابن المسيب فما زالت الحزونة فينا بعد » .

التي تجرى فيها مختلف العلاقات والمشاركات التي تخص الشخص ، هذا الشخص الذي يجهل ذاته ، اى المكان الفارغ في دائرة الهمزات .

وهكذا نجد ان (مينديا) رئيس (هوايلو) الاكبر (1) يعرف لسدى الحكومة بهذا الاسم ، ويسمى نفسه Néja * في خطبه التي يلقيها في حفلات البيلو ، ويسمى Wepoe في الاساطير واحاديث الاقوام المجاورة ، و Pavadùbùrù لدى عماته ، و Paxani عند اجداده ، و Vao عند اخوته ، اما Kakou فهو اسمه الذي ما زال مقدسا ولا يكاد يتلفظ به احد ابدا . وقد اخفى ، في عهد الاستعمار الحالى ، عن الانسان العادى زيادة في الحيلة .

ان اسم السلف الذي يعود دوريا مع تعاقب الاجيال يعيد اذن الى الحاضر الشخص القديم بأن يخلع شخصيته الجليسة على شخص جديد في المجتمع . ولهذا كان (مينديا) من الناحية المجتمعية Kakou ومن عرف كيف يستعمل هذا الاسم في محله استطاع ان يرفع كل حجاب بينه وبين الرئيس . وكأن هذا الاسم يعادل صيغة « افتحى يا سمس » Sésame, ouvre-toi (2) وكان يعلم ذلك هذا المبرر الذي استمال الى النصرانية شعب (هوايلو) سنة 1894 . فقد نزل بالشاطئ قادمًا من (اوفيل) في زورق شجرى وسأل من اول وهلة عن (كاكو) Kakou وبنطقه بهذا الاسم المقدس لم يشر الى (مينديا) وحده . وانما احاط دفعة واحدة بحاضر وماضى هذا البلد الذي قدم اليه ، وهكذا نفذ الى قلب هذا الميدان المكاني — الاسطوري الذي يبقى فيه السلف الاله Kakou دائما حلا في الحاضر لدى كل جيل في شخص الرئيس . ودهش الكناك من جرائته وهابوه ففتحوا له سبيل الوصول الى الرئيس .

ونجد كذلك في جزيرة (ليفو) Lifou ان جميع (البولا) Boula يحملون شخصية السلف Co ويطوف الغراب الطائر حولهم بروح هذا

(1) انظر (ف 8 ق 1) .

* عشيرة Néja ، وتكتب كذلك Nindiah

(2) عبارة من قصة « على بابا والاربعون لصا » في كتاب الف ليلة وليلة . وقد جرت مجرى المثل عند الفرنسيين وغيرهم ، يقولها في هذه القصة رئيس اللصوص لتفتح له صخرة تستر دهلزا وقاعة يخزن فيها مع صحبه ما يسرقونه . وتستعمل هذه العبارة في الادب الغربى ، ويلمح بها الى انجع الوسائل واسرعها ، اى الوسيلة التي كانت سحر تزول امامه كل الصعوبات ومفتاح لكل الاسرار .

السلف ، ذلك ان جميع الرؤساء (البولا) يعدون من الوجهة المجتمعية
Co (وينطق هذا اللفظ Tsôh (1)

وأفضل مثال يوضح لنا ما ذكرناه هو مثال السمين ، فالمرء لا يعد
عند الكاليدونيين سميا الا اذا كان يحمل جميع الاسماء التي حملها السلف
مع جميع المشاركات التي يمكن ان تقتضيها تلك الاسماء (ولكن هذا
الجانب الاخير حسب القانون الا في الواقع حاليا) . اذ لا يتم الاتحاد الا
بمجموع الاسماء . ويفضل هذا الاتحاد يتعامل السميون كاخوة ويعيشون
بحقوق متساوية ، وكل واحد منهم نظير لنفس الشخصية (2) .

ونقول نظيرا لانهم من الوجهة المجتمعية يمثلون الذي يحملون اسمه،
وليس هناك تجسد Réincarnation فهذا اللفظ الذي يستعمل كثيرا لما
فيه من تصوير مجازي وله ما يبرره في تعابير عدد من الديانات يصبح هنا
خداعا ، ولا بد ان ننظر بعين الاعتبار الى مفهوم الزمان عند الناس الذين
نترجم لغتهم ، او الى تفكير هؤلاء الذين نحاول ان ننقل بعض مظاهر
حياتهم ، فالتجسد يوحى بفكرة التعاقب مع ان الكانكي لا يتصور اى
تعاقب ، ففضل السلف لا يرجع الى خاصية سحرية يحملها الاسم المتكرر،
ولكن الى الحياة التي يضمنها لهذا السلف ورع القادم الجديد الذي يحمل
الاسم الجديد ، فعلى الحى ان يعمل لتملك جده ، بان ينتقل عند
النصب الى الميدان الذي يجد فيه سلفه ، كما فى مثال Jopalpi
الذى سنذكره فيما بعد (3) . ويأتى الفضل الذى يكتسبه من اللحظة التى
يعيشها خلال فصل طقوسى او غير طقوسى ويختلط فيها زمان الحى بزمان
الجد ، وهذه اللحظة التى يقع فيها الاتحاد الاسطورى تتضمن وحدة
وتكرارا ، ولكنها لا تتضمن تعاقبا succession ، فالتعاقب يدل على
انزلاق نحو الزمان الهندسى الذى لا علاقة له بالتفكير الاسطورى عند

(1) انظر كذلك ما سبق (ف 8 ق 5) .

(2) لا يوجد فى ذهن الكانك فرق بين الشخص واسمه (وهذا يمكن
ان نقول ان الاسم هو الشخص ذاته) ، ولهذا يقوم بين المشتركين فى
الاسم اتحاد يجعل لهما حقوقا متماثلة ، وتصبح بينهما علاقة اخوة ،
« عند ما يسمى احد باسم شخص آخر يصير له بذلك الحق فى جميع
اسماء سميته الاخرى »

M L., (1930). p. 120 ; (1932), pp. 358-359, 432, 475

(3) وسبقت الاشارة اليه كذلك فى نهاية الفصل السابع .

الميلانيزيين . ان الكائناكى يعبر عن المدة والتكرار بصورة المد وما فيه من تداوب ، وان تحويل هذه الحركات الى تعاقب يقتضى تصلبا فى التفكير ، فهذا التصلب هو الذى يسمح باعتبار فكرة التجسد (1) . لانها صادرة عن ميدان زمانى مناف للميدان الذى يجرى فيه العالم الاسطورى ، ان الحفيد الذى يحمل اسم جده ، والسميين الذين هم عدد من الافراد الحاملين لاسم هذا الجد ، ليسوا تجسدا للسلف ، كما ان (مينديا) لا يتجسد فيه Kakou ، وانما اسبغت عليهم احدى الشخصيات السلفية .

ان الشخص يتكون من تعقل الشخصية المجتمعية القديمة ، وهو تعقل يتعلق ببعض مميزاتها ، اذ يحتفظ منها ببعض الجوانب والمظاهر المختلفة التى يدل الاسم على مجموعها ، فيعطى بذلك لمن يحمله هوية من اعلى طراز ، كما ان فيه ضمانا للجماعة التى تجد اذن فى طريقها اسما معروفة من قبل .

وتدوم الشخصية ما دام اسمها منشودا ، فاذا ما امتدت الى عالم الغيب لتحيا فيه حياة الهالكين فقدت ما كانت تجده فى الجسد من سند وتلقائية وفقدت بالتالى فعاليتها (2) . وتقتضى عندئذ من هؤلاء الذين يطلبونها ان يزودوها بالتكريم من عبادة وتصوير استتيكى وقربان — انها تريد ان تدرك ، وتتجلى لمن يبحث عنها خلال نومه السحرى او لمن يصارع روحها او للمتواجد (3) ، وتدوم ما دام للمجتمع حاجة بها . ويمكن ان تمجد او ان تحول الى بطل اسطورى او الى اله . ويميتها النسيان ويصير اسمها خلوا من كل معنى .

وهكذا يوجد فى كل عشيرة عدد معين من شخصيات الساف او الشخصيات الاسطورية التى تعود الى الحاضر بفضل اسمها ، وهى بمثابة الاركان التى يقوم عليها صرح عشائر المجتمع . فالاسماء تعود دوريا لتقديم ترداد الشخصيات الاولى التى هى قوات الجماعة ، وتشبه بعض الشيء الاسماء المائون بها فى تقويم القديسين Calendrier des Saints

(1) ان فكرة التجسد لا تأتى الا بعد المرحلة التى تحدث عنها المؤلف فى (ف 3 ق 4) وهى التى يطلق فيها الكائناكى اسم الآلهة على الناس المشهورين والشيوخ والموتى ، فلا تدخل فكرة التجسد الا مع التفكير العقلانى الراسخ الذى يفرق بين الحى والميت M. L., (1953)b, p. 99

(2) انظر (ف 3 ق 5)

(3) انظر (ف 3 ق 3)

ويحترس الميلانيزي من ان يبتذل اسماء الاسلاف حرصا منه على ان يحفظ كمال الشخصية او الشخصيات التي خلعت عليه ، ويعتبر ان هذه الاسماء سرية او مقدسة . ولهذا يتخذ لنفسه القابا يستمدّها من الواقع الاستعماري مثل (سكر) Sugar و (كيلو) Kilo و (داكاتا) Dakata (من دكتور) و (مارتان) Martin الخ . وهكذا يستطيع ان يندمج في الحياة العملية كلها دون ان يفقد شيئا من قدراته الشخصية * .

كمال الشخصية

ان القدرات المذكورة هي التي يتضمنها المكان الذي تحيط به الهمزات في الرسم الذي وضعناه لنصور الشخصية المجتمعية عند نقطة انطلاقها مع علاقاتها (انظر شكل 11) . وتبقى فيها هذه القدرات كامنة ، ولهذا ظهر المكان فارغا ، والميلانيزي يجهلها عادة ، ولذا لا يهمه سوى ان يحفظ للشخص المعروف كما له ، او ان يشرفه باكتساب شخصية اخرى . انه يسعى بمختلف الطرق الى ضمان فعالية هذه القدرات او ادامتها ، فاما ان يلجأ الى عون احد الاسلاف الآلهة او الكائنات الاسطورية ، او يكتسى شخصية اخرى عن طريق احد الرموز وهذا اصل القناع ، واما ان يخوض الغمار بنفسه فينتقل الى عالم تسهل فيه كلية الحضور Ubiquité وذلك سر الانتحار الانتقامي . ففي الحالة الاخيرة التي ذكرناها من قبل (ص 147) يبحث المنتحر عن حيوية جديدة لدى هؤلاء الذين يهيمنون من اعماق الزمان على وجوده . واللجوء الى هذا الحل المفجع ، بالانتقال الكلي الى عالم الغيب ، يكشف لنا بطريق التماثل عن حركة الكاناكي الحقة في سعيه لكي يجد ذاته .

انه ينتقل الى مكان الحادثة التي يشارك فيها شخصا ، ولا يحس بأن الحادثة تجري في ذاتها ، وانما هو الذي يندفع ليلتحق في شخص آخر

* ولهذا يؤيد دائما المبشرين الذين يطلقون عليه اسما جديدا عند التعميد . ولكن الادارة الفرنسية مصيبة في مطالبتها بذكر الاسماء القديمة الى جانب اسم المعمودية في لوائح الحالة المدنية ، فمهما يكن الشخص الذي يحمل اسم جبرائيل او مريم فان سلوكه سيكون مختلفا اذا ما بقي في الخفاء حاملا اسم Mindie او Doui او Tiano او Kapo

بصاحب الحادثة (1) . وذلك مثل الكاليدونى Jopaipi الذى ذهب الى
النصب ليستخير روح جده المؤله Roboe ، فقد فقدت شخصية السلف
ما كان لها من فعالية بفضل الجسد فى العالم الحسى ، ولهذا تتطلب
علاقة قربانية ، فهى تطلب من اجل هذه العلاقة وسيلة شخصية للاتصال
بلاحياء . وقد جرى العرف عندنا على القول بأن القربان يغذى الاله ، ولكن
القربان فى نظر الميلانيزى يعطى للاله المظهر الجسدى الضرورى للتبادل
الشخصى (2) ، وهذه ملاحظة مهمة فى الوقت الذى سنرى فيه ان
Jopaipi عند تقديم القربان ينمى قدراته الشخصية باسقاط ذاته على
شخصية السلف ، فهو يتواجد ويرى Rhaboe ويمسكه ويصارعه ،
وعند ما يقترب الفجر تقول له روح Rhaboe المغلوبة :
— لقد صارعتنى وظفرت بى ، فتعلم كيف تعرف هذا العود ، انه
الذى يغطينى .

وهذا حدث عظيم فى حياة Jopaipi فقد انتقل شخصه ، فى هذا
الصراع ، الى زمان الشيخ Rhaboe وعاش معه هذا الزمان ، واحس
بالوحدة identité به ، وخرج من ليلة التواجد هذه وقد اغتنى
بشخصية جديدة ، وهو حدث حالى دائما ، لان الدواء الذى الهم اليه فى
قشر الشجرة لا يصلح الا اذا اعطاه بيده هو الذى يشارك فى السلف الاله
Rhaboe ويبعث خاصياته ، وهو المالك والمانع لرضاه ، او بعبارة
ادق صاحب رضاه .

ان كل واحد من هذه الازمنة المتراسة التى ينتقل اليها الشخص
زمان اسطورى . اما الميدان الذى جرت فيه الحادثة فهو فى آن واحد مكاني
— زمانى ومجتمعى — اسطورى . انه يحدد بالضبط الميدان الذى يتحرك
فيه الكائناتى محاولا ان يجد ذاته ، ونلاقى هنا ما ذكرناه من قبل عن
مفهومى الزمان والوجود اللذين يغطى احدهما الآخر .

الاسطورة الطوطمية

يبدو لنا ، عند ما نرى سهولة انتقال الشخصية الى شخصية اخرى
سلفية او اسطورية ، ان الاتفعالية الميلانيزية قد منعت ، على الاقل ، من

(1) انظر (ا ف 6 ق 5) .

(2) يعترض (ا لينارت) على مختلف النظريات المتعلقة بالقربان
ويقول ان القربان لا يعنى اعطى لتعطى ، ولكن ، اعطى لكى تصبح قادرا
على ان تعطى M L., (1953)b, p. 105

الفصل بين مفهومى الزمان والوجود اللهم الا اذا لم يكن فى هذا الاختلاط وجود لاي واحد من هذين المفهومين وانما يتعلق الامر بمركب للكائن النفسى - العضوى ، ويمكن ادراك هذا المركب ولكى يؤثر فى حماسة الشخصية لا بد من ان يتصور تصورا اسطوريا . ويجد هذا التصور الاسطورى ادق تعبير عنه فى الطوطم .

ونتذكر انفعال الشخص الذى ينادى باسم طوطمه (انظر ما سبق ص 201) فهو لا يفعل انفعال الغاضب لانتهاك الحرمات اى كان الطوطم ليس سوى كائن مقدس وغريب عن شخص كل احد . ولكن انفعاله دفاع نفسانى ضد تعبير يعادل الدالة المفرطة (1) . فليس فى تلك المناداة وعيد ، ولكن الشخص المنادى يحس وكأن اناه انتزع من باطنه انتزاعا .

ولا فائدة فى الغوص الى حيث القوام الوجدانى الذى يصدر منه المركب الذى يعبر عنه هذا الانا . فنحن الآن نرى فى باطن الاسطورة الطوطمية وقوع الحادثة التى تهم الانا النفسانى او السيكولوجى (2) . ان ردود اساطير الحياة الوجدانية ليست مجتمعية ، ولكنها بشرية ، اى يعيشها كل واحد فى ساعتها . لان الاسطورة ، قبل ان تكون قصة تحدد طقوسا ، هى حركة او قول يحيط بالحادثة البشرية ويفسرهما : حياة تناسلية ، امومة ، فتوة ، موت ، مبادرة ، جهد الخ ... وقد افرغت الاسطورة من محتواها فلم تبق عندها الا فى صورة خرافات للاطفال ، ولكنها بقيت فى ميلانيزيا لغة يتعلم الناس من خلالها الانظمة الاولى للحياة الشخصية (3) ان الانا الذى عرته المناداة الاسطورية ، كهذه المناداة التى دفعت الشخص المنادى لان يقول : « لقد قالنى » ، ليس هو الانا الذى يعبر عنه المتكلم ، je فهو لا يدرك الامن خلال الاسطورة وليس شخصا بمعنى الكلمة لانه يشارك فى الطوطم الذى هو مشترك بين الجماعة ولكنه سيعطى ، فى

(1) كان الغالب عند العرب ان من يذكر شخصا فيعظمه لا يذكره باسمه الخاص به ، وكانوا يكون ابناءهم للامن من التلقيب . ولهذا قال قائلهم : بادروا ابناءكم بالكنى قبل ان تغلب عليها الالقاب . انظر : احمد بن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج 10 صفحات 479 - 480 .

(2) انظر بداية الفصل الخامس .

(3) انظر فى كل ذلك قسم الذهنية الاسطورية من الفصل الاخير .

الوقت المناسب عند ما يتحرر من الاسطورة ، سندا ملائما لانبثاق الانسا الشخصى (1) .

وان رد الفعل بالخروج على الاوضاع المتعارفة فى مجتمع شديد التنظيم ، كما هو عادة شأن المجتمعات ذات الاساس الطوطمى ، يؤدى الى نفس النتيجة ، ولكنه اقل عمقا واقترب الى المجتمع .

فقد اشتهرت فتاة Moaxa لانها رفضت كل الخطباء المشروعين الذين قبلهم ابواها وشهدت الرحال الى رئيس Koné وتزوجته ، واقدمت اذن على مبادرة ، ولم ترد ان تمتثل للتقاليد التى يجب على شخصيتها المجتمعية ، وهى شخصية فتاة من قبيلة معينة ، ان تتبعها . لقد اثبتت ذاتها وسوف تضطر مرات ومرات الى مغالبة الحظ المعاكس ، لان المجتمع لا يرضى ان تخالف قوانينه ، ويلعن اب الفتاة المفضل الذى ولدته ويقتله ، ولكن الام تحببه ويعيش الزوجان سعيدين (2) .

ان هذه المرأة لم تصنع شيئا سوى انها تخلت عن الدور الذى كان عليها ان تلعبه على مسرح معين ، كما تخلت عن ان تكون فيه شخصية معززة مكرمة لتتبع دافعها وتجارى الحالة الجديدة وتتخذ قرارا ليس قرار شخصية مجتمعية ، ولكنه قرار شخص اصبح اناه السيكولوجى يفرق بين الاشياء .

واذا ما افلحت هذه الفتاة فى مغامرتها كما افلح آخرون لم يدخلوا عالم الاساطير فكم هم الذين اوقفوا عند حدهم ، وقد عرفت منهم عددا من الرجال والنساء الذين ماتوا مسمومين ، فهذا رئيس شاب « متطور » جدا لا يسكن ابدا بيته ، فهو يعرف جيدا ما سيكون مصيره فيه لانه يدفع قومه الى التقدم والتطور .

ان هؤلاء الابطال او البطلات ، القدياء منهم والحاليون ، يرفضون دورهم المجتمعى الذى يحسون باعبائه لكى تزدهر شخصيتهم ، ولكن مبادرتهم تجر خطرا مزدوجا عليهم وعلى المجتمع ، فيتدخل المجتمع ويجعل فروضه حواجز فى طريقهم ، ان مثله كمثل المخرج الذى لا يقبل من اشخاص الرواية ان لا يؤدوا ادوارهم كاملة ، وان كل التعارض الموجود بين ثرية

(1) انظر القسمين السابع والاخير من الفصل الاخير .

(2) انظر هذه القصة بتفصيل فى M. L., (1953)a, pp. 201-204
وهى التى اثار اليها من قبل فى (ف 8 ق 2)

الرحم وثرية الصلب والذي وصفه الاثنولوجيون في الغالب تحت اسم نظام الابوة Patriarcat ونظام الامومة Matriarcat يكمن في هذا التعارض بين تحرر احدهما وتشبث الاخرى بالتقاليد (1) ، وهنا نرى الصراع بين الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية Personnage ونرى كيف ان هذه الشخصية التي يدعمها المجتمع تحفظ الشخصية الفردية او تهددها .

واذا نظرنا مرة اخرى الى المخطط الذي في صفحة (326) ، امكننا ان نتصور في المكان الفارغ الذي تحيط به الهزات كل القدرات المستيقظة ، ونتصور الشخصية الاجتماعية المتضاعفة التي في المواضع المشار اليها بالهزات وهي لا تقبل ان يمتلئ هذا المكان الذي اعتادت ان تراه فارغا . الا ان كل هذا الصراع الذي يتخذ احيانا مظهرا مفاجعا غير صادر من المجتمع ، لانه في صميمه آت مما هو ابعد من ذلك ، فاضطراب الشخصية الاجتماعية التي « عرتها » المناداة باسمها الطوطمي واضطراب الخارج على الاوضاع والناثر على المجتمع اصل مشترك ، انهما يتولدان معا من صراع لا شعوري يجري في باطن الشخص ذاته حين يصارع التفكير الاسطوري . ويتحرر الشخص عند ما يخلص ذهنه من التفكير الاسطوري ليدرك الواقع . وذاك ما يصنعه عند ما يقدم على مبادرة وفي حالة الاهتزاز الوجداني وعند ما يصل الى مكسب تقنى الخ (2) . ولكن الذهن محتاج لعون الاسطورة في ادراك ما للاحداث الشخصية من جوانب مختلفة . اما الشخصية الاجتماعية فتجد بالعكس في الاسطورة سندا جديدا يثقل كاهل الشخص ، وهكذا كانت الاسطورة بالتوالي نافعة للميلانيزي وضارة به .

انها ضرورية لتعويض عجز اللغة في الميدان الوجداني ، فهي تسدل بالمجاز عما لا يستطيع اي لفظ كلي ان يعبر عنه (3) . انها اللغة التي توحى بها الايقاعات الاستيقية ، وتعبر ان عن بواطن الحركات الوجدانية على غرار الموسيقى وكل الفنون غير التشكيلية . ان الاستيقا الاسطورية توحى بالمعيار الذي يراعيه الكائن في تحويل نظرته ، فالصخرة البطولية والحيوان ذو النظرة البشرية والمرأة الجندب والتعبير الاسمي الفعلى

(1) ارجع الى نهاية الفصل الخامس .

(2) انظر نهاية الفصل التاسع .

(3) قارن ذلك مع ما سيقوله في (ف 12 ق 6)

كلها صور تمثل بطلا مؤلها (1). وكل من مصر الزوجة في نظام القرابة التصنيفية والرباط الاسطوري الذي يجعل فردين متساويين (2) ، له وجود في الزمان الخاص الذي ينتقل اليه الكائنات عند ما يدرك من الواجهة الاسطورية الحادثة التي تجري في باطنه ، انها انصاب يهتدى بها في تاريخه الذي هو نفسه تاريخ يرمز في هذه الاسطورة الى تلك الاحداث التي لم يستطع ، بفكره العاجز عن استعمال المفاهيم العامة ، ان يحيط بها ، فبفضل الاسطورة يتراءى لنا الشخص من خلال غطائه المجتمعي والدور الذي تلعبه شخصيته المجتمعية . ولكن الشخصية المجتمعية تبقى ، بسبب الاسطورة ، عاجزة عن اى رد فعل غير الردود النفسانية والجماعية فهي عاجزة عن التحكم في مشاركتها لان هذه المشاركات تمتد كالشباك وتقيدها وتبقى في ميدانها المجتمعي — الاسطوري وتؤدي دورها ، الا ان الشخص الذي تهيمن عليه شخصيته المجتمعية يبقى دائما مختنقا فلا يتخلص ، بل ربما تلاشى قبل ان يرى النور .

او ليس هذا نفس الاختناق الذي توسمناه من قبل في جزر فيجي حيث رأينا ان عنصر القوة يتغلب على عنصر الحياة في طريقة صياغة المثنى (انظر ما سبق ص 251) .

ان الشخصية الميلانيزية لا تصدر اذن فقط عن الوجدان الفردي او عن المجتمع او عن التفكير اسطوريا كان او غير اسطوري ، ولكنها تتجلى من خلالها جميعا ، لانها محتاجة اليها جميعا لترتكز عليها . انها كثيرة المثلركلت ، وهى واقع بشرى احس به الكائنات عند ما دل عليه بالضمير (الهو) le lui واعتبر ان الجسد عماد له ، ولكنه لم يستطع الذهاب الى ابعد من ذلك . ان تفكيره الذي غشت عليه الاسطورة لم يستطع ان يهيمن على ما كانت الاسطورة ذاتها تعينه على ادراكه ، اى مالا تدركه الحواس ، وهو بالتدقيق الجانب الانساني . ان عجزه عن

(1) ارجع في شأن الصخرة الى نهاية الفصل الرابع وفي شأن الحيوان الى (ف 3 ق 2) وفي شأن التعبير الاسمي الفعلي الى الفصل الاول . ويشير (لينارت) بالمرآة الجندب Grillon الى اسطورة تأتي فيها فتاتان وتقفان وراء الجد وحفيده فيسألها الناس (من انتما) فتجيبان : — اننا الجندبان . ذلك ان الجندب طوطم عشيرتهما . وهو طوطم ام الحفيد ، وبذلك تثبتان انهما اختان للحفيد ، اى من البطن المقابل له والذي يجب ان يتزوج فيه . انظر : M. L., (1953)a, p. 174 .

(2) ارجع الى الفصل السابع .

تخليص شخصيته وعن افرادها الخالص هو ما يميز ذهنيته ، فينبغى لنا ان نبحث عن بنية هذا الشخص .

تفرد الشخص بواسطة الجسد

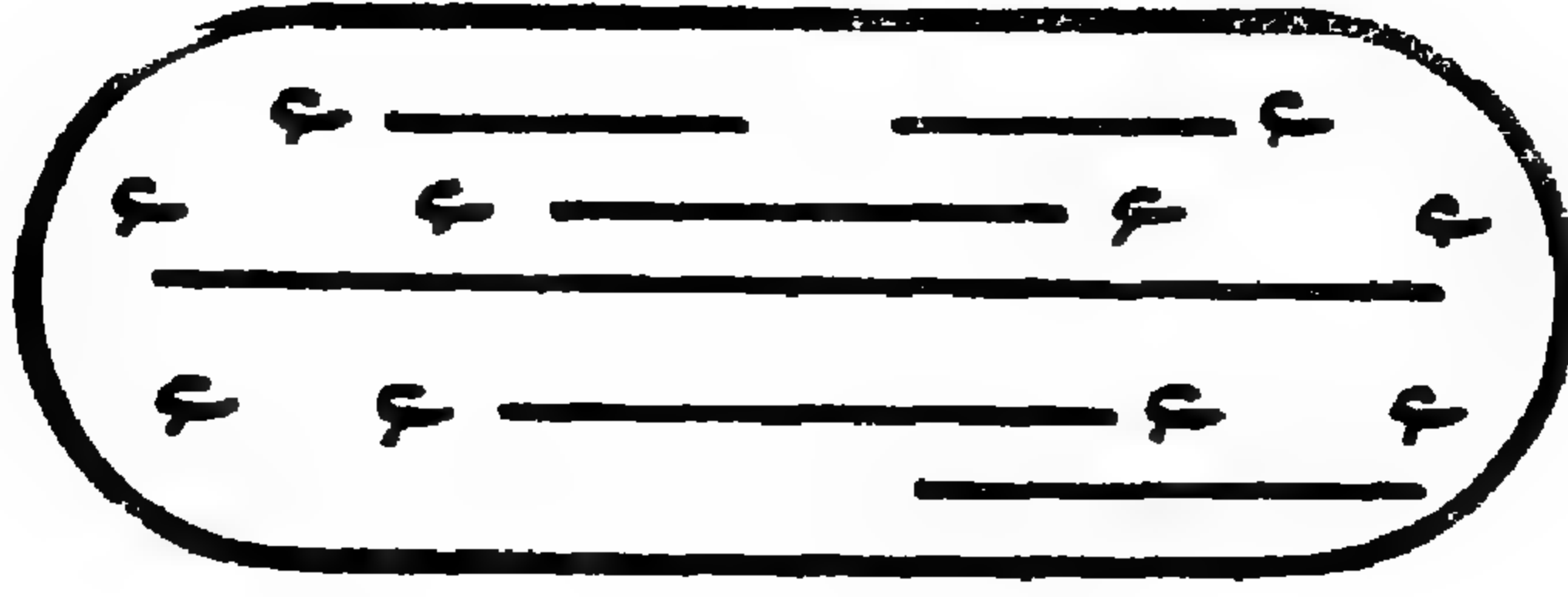
ان شرط التفرد هو التخلص من الميدان المجتمعى — الاسطورى والابتعاد عنه . وليس من السهل ان نلاحظ كيف يتم هذا التخلص والابتعاد وتكشف لنا الملاحظة السوسولوجية عن المجهود الذى يقوم به العضو فى احدى الجماعات ليتخلص من المشاركات التى تربطه بقرابة الرحم ، وبالتالي بالاساطير الطوطمية . وفى مدغشقر مثل سار يلخص هذا الوضع فهو يقول : « يسقط الخال صريعا بمزراق ابن اخته » (1) ولكننا لا نعرف جيدا تفصيلات هذا الانقلاب .

وتتيح لنا الملاحظة اللغوية تتبع هذا التطور من خلال الذهنية ، ولكنها لا تبين لنا اللحظة التى يبدأ فيها انطلاق هذا التطور .

اما الملاحظة السيكولوجية فهى خصبة فى هذا الموضوع ، وتدل على وجود تلقائية عند الفرد .

ولكن الميدان المجتمعى — الاسطورى الذى تتجلى فيه تلك التلقائية ليس فيه اى منفذ يسمح لهذه التلقائية بأن تبلغ الى غايتها . ولننظر الى اشهر هذه الميادين ، وهو ميدان الخال وابن اخته اللذين لهما مركز متبادل ، فالاسم المثنى الذى يطلق عليهما معا وهو duamara يثبت ان الكاناكى لا يسمى فى ذهنه لا هذه ولا تلك من الشخصيتين المجتمعيتين ولا هما معا ، وانما يسمى العلاقة التى تربطهما ، وليست بعلاقة القرابة ، لانه لا يفكر اصلا حالة الخال وابن الاخت ، وانما يفكر فى الواقع حالة الحمو والصهر المرتقبين او الواقعيين ، انه يسمى اذن الواقع البشرى الموجود بحكم علاقتهما وما فى الحياة الطوطمية التى يحملها كلاهما من معطى اسطورى ، ويمكن ان ندل فى مخطط على هذا الواقع ببعض الخطوط التى تملأ المكان الذى يفصل بين الشخصيتين المجتمعيتين المنحبستين فى ميدان مجتمعى — اسطورى واحد (شكل 13) ويمكن ان نتساءل امام هذا المخطط .

(1) انظر نهاية الفصل الخامس .



شكل 13

ميدان مجتمعي اسطوري ، duamara ، اى الخال
وابن الاخت ، الشخصيتان المجتمعيتان ممتزجان في واقع واحد

قائلين : اين هو الفرق بين الشخصيتين المجتمعيتين او بين
شخصيهما ؟ ان الشخصيتين ممتزجتان حقا في واقع واحد هو duamara
انهما يشاركان في شخص واحد ، وهذا الشخص منتشر فيهما .
ولو حاولت احدى هاتين الشخصيتين ان تقوم بمبادرة تعارض بها
الشخصية الاخرى لا نهار هذا المظهر الاول الضعيف الذى يتجلى فيه
الشخص مثلما انهارت مظاهره الاخرى التى لاحظناها من قبل ، اذ لا يوجد
مثال واحد رأينا فيه ان نوايا الشخص الذى يبقى على حالة الانتشار في
ميدانه المجتمعي الاسطوري او يمتد الى حدود هذا الميدان تفضى الى التحرر .
فلا بد انن ، كما هو الشأن في كل فرار من السجن ، من شيء آخر
غير النية او الغضب الاولى ، اى لا بد من عمل يؤدي الى النظر للعالم
المحيط بالمرء نظرة مخالفة كما يؤدي الى سلوك جديد .

واذكر هنا كلمة صريحة فاه بها الشيخ الكاليدونى Boesou (1)
الذى هو نحات قديم ويحفظ (البيلو) ، وتكشف لنا هذه الكلمة عن نوع
هذا العمل . فقد اردت ان اقيس ما تم من تقدم في تفكير الكناك الذين
علمتهم سنوات طوال فجازفت بهذا الراى :

— ومجمل القول ان ما ادخلناه الى تفكيرهم هو مفهوم الروح ؟
فلاحظ على قائلا :

— الروح ؟ انكم لم تأتونا بالروح ، فقد كنا نعرف من قبل وجود
الروح ، ونتصرف في شؤوننا طبقا للروح اما ما جئتمونا به فهو الجسد .
انه جواب غير منتظر ، ولا ريب ان Ko ، اى الروح التى يتحدث

(1) ارجع في شأنه الى المدخل (ق 3 ب)

عنها هنا هي السيل السلفى الاسطورى والسحرى ، ولكن ذلك لا ينقص من مغزى الجواب شيئا ، فهذه الشخصية التى لا يمكن امساكها تتطلب تحديدا محكما كسان يحول دونه انتشارها فى الميدان المجتمعى — الاسطورى ، وقد حدد Boesou كلمة واحدة نطاقها الجديد وهو الجسد (1) .

لقد كان للجسد نصيب فى جميع المشاركات الاسطورية ، وكانت دوافعه النفسية ناتجة عن تأثيرات فوق الطبيعة ، طوطمية او غيرها ، ولم يكن له وجود خاص ولا اسم خاص يدل عليه . فلم يكن سوى عماد . الا ان تحدد الكائن الفيزيائى بدأ يكتمل منذ الآن ويمكن من موضعيته . لقد بدأ اتضح فكرة الجسد البشرى ، وهذا اكتشاف يؤدى من اول وهلة الى التمييز بين الجسد والعالم الاسطورى .

ويؤدى اذن الى تميز الفرد والى النظر للعالم نظرة جديدة ، فالذى يعلم ان له جسدا لن يصدق فيما بعد انه متحد بالخال اتحادا كاملا . وعندئذ يفقد المثنى ما كان له من معنى التساوى ، كما يفقد هذه الميزة غير المتوقعة التى وجدناها فيه ، وهى دلالة على الاثنينية دون ان يدخل العدد فى صياغته ، فلا يدل على ثنائية — وحدة ، اى على شخصين فى واحد ، ولكنه سيعنى منذ الآن شخصين اثنين ، ويصير مماثلا للمثنيات القديمة ويبين لنا انها ربما كانت بقايا تدلنا على تصورات زالت من الذهن. ونتيجة هذا التميز الفردى ان الواقع البشرى الذى يتفرد بمتص كل الواقع البشرى الذى صورناه بخطوط تربط بين عنصرى الميدان المجتمعى — الاسطورى الذى يختلط فيه الخال وابن اخته والاب وابنه الخ. ولا يبقى الشخص اذن منتشرا ، انه يتخلص اخيرا من الميدان المجتمعى — الاسطورى الذى كان محبوسا فيه ، ولا يبقى الجسد غطاء

(1) يقول (أ ميتى) لقد سألت المخبرين الشيوخ تلامذة « لينارت » و Boesou عن هذه الكلمة فلم يفسرها اى واحد كما فسرهما (لينارت) ، فقد فهم البعض منها الزيادة فى قيمة الجسد ، لان الجسد كان قبل المسيحية عاريا ولا يحترم احتراما خاصا بل ويوكل ان اقتضى الحال ، اما الآن فقد صار يغطى ويحترم الخ ، وفهم البعض الآخر من ذلك كل ما هو مبتذل وموضوع للاحتقار والثروات المادية والمعمرين وماشيتهم التى فتكت بمزروعات الكناك . لقد ادخل الدين الجديد الجسد فى نسق من القيم الاخلاقية الجديدة التى لم يكن داخلا فيها :

P. Métais, (1961), pp. 63-64

مجتمعا قديما يختنق تحته الشخص ، وتتلاشى الشخصية الاجتماعية بعد ان لم يبق لها دور ، ويتحدد نطاق الشخص في الانسان ذاته ، ويستقر اخيرا هذا الانا الذي رايناه يهيم في كل مكان بعيدا عن الجسد :

عندى جسد ، وفي آن واحد يدرك الكاناكى استقلال وجوده الجسدى ، ويفنى لغته اذ يفرغ محتوى المفهوم الجديد ، مفهوم الجسد ، في لفظة قديمة هي Karo (1)

وفي نحو الوقت الذى لخص فيه الشيخ Boesouu كما راينا تجربته الخاصة وعمم بصراحة ووضوح نتيجتها كان (دركايم) Durkheim قد وصل بالطرق السوسولوجية وبنظراته العميقة الى نتيجة مماثلة فلاحظ بحدسه انه « لا بد من عامل للتفرد ، والجسد هو الذى يلعب هذا الدور » *

ان هذا اللقاء من وراء جهات متقابلة من الارض بين تفكير الفيلسوف وملاحظة الكاناكى عجيب جدا فلا يمكن اغفاله ، انه يمنع كل جدال في جوهر مسألة التفرد ، ويبرز كذلك تلاقى ابحاث المدرسة السوسولوجية الفرنسية ، اذ نرى ان (ليفى برول) يستخلص في نهاية بحث طويل في الذهنية البدائية ، وجود مقولة وجدانية ، وان (مارسل موس) يستنتج ، كثرة لجهوده الغراء ، وجود مقولة الشخص ، اى « الانا » وهى الشكل الاساسى للتفكير والعمل ** وكل هذا النتاج

(1) ارجع الى (ف 2 ، ق 4)

Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, 1, Edit. * 1912, p. 386

(بعد ان يتحدث (دركايم) عن الروح الجماعية التى تشكل كذلك في نظره جوهر الارواح الفردية يبين انه لا بد ، لكى توجد شخصيات منفصلة ، من تدخل عنصر آخر يجزئ هذا المبدأ ويفرقه ، اى لا بد من عامل للتفرد وهو الجسد) .

Marcel Mauss, Une catégorie de l'esprit humain, la notion ** de Personne celle de moi « Royal Anthropological Institute » Vol. LXVIII, 1938.

(انظر هذا البحث ايضا في : M. Mauss, (1966)

ويبين فيه (موس) تطور مفهوم الشخص من القناع والدور المسرحى والمجتمعى الى ان وصل في الاخير الى الشكل الاساسى المفكور (انظر المدخل ق 4 - ج - 9)

السوسيولوجى يعطى ، فى النهاية ، لحدس (دركايم) مغزاه ، وهو حدسه لدور الجسد فى تكون الشخص .

التفكك

غير انه لا يكفى ان يحطم اطار لكى يتخلص الشخص ، فالتفرد ليس بالميز الجوهري للشخص ، لانه قد يؤدى به على العكس الى تفكك لا مرد له ، ويجب ان نعرف هذا الاخفاق المحتمل لنفهم جيدا دلالة التفرد ذاتها .

وينبغى لتوضيح ذلك ان ننظر الى مصير تساو Parité ميلانيزى هام ، هو مثلا : duaéri ، اى كنه الجد والحفيد (1) فالعلاقة بين هذين هى اول علاقة عائلية نرى فيها ان الوجدان الذى ليس له اى سند فيزيائى واضح يرتكز نوعا ما على العقل ويحييه ، انها اول حركة وجدانية ليس لها اساس عضوى ، وهى البذرة الاولى لعلاقة ستدرك من خلال التفكير الاسطورى ، وتزداد اتضاحا بعد الموت فى تأليه الجد ، فهناك انن اتحاد Communion اسطورى يبقى هذين الرجلين احدهما قرب الآخر ، ويدل عليه المجتمع بصيغة المثى ، ان الجد والحفيد اللذين هما فى وضع متبادل وكل واحد منهما مماثل للآخر يشاركان فى شخص واحد منتشر فيهما ، وذلك داخل ميدان مجتمعى — اسطورى محدد تحديدا كبيرا .

ولكن عددا من الظروف المتوالية يغير تكون الحفيد ، فيختل سلوكه ولغته ، ويصبح ، كأمثاله الذين تربوا فى المدارس ، شخصية مجتمعية مختلفة ، ويغير دوره دون ان يشعر ، ويستبدل بغطائه المجتمعى القديم غطاء مستعارا ، وينسى ما تعلمه من لغة فيستعمل عدد اثنين ويقول : Karu kamo ، اى رجلان مع انه ينبغى استخدام dui التى تدل على رجلين بينهما علاقة ، وهى صيغة قياسية ولكنها تبدو له مبهلة واذا كان ترجمانا للحكومة صار عاجزا عن ترجمة المثنيات ، ويؤديه عدم تدقيقه الى الوقوع فى اسوأ الاخطاء . ويكون مثل كلامه ، فى عدم رونقه وفقدانه للطابع الشخصى ، كمثل مواقفه فى عدم تناسقها ، ويتداعى عنده

(1) ارجع الى (ف 3 ق 4 و ف 7 ق 3) .

الاحترام المجتمعى ، فيفقد فى آن واحد لفته وشخصيته وروحه المجتمعية ويتم تفككه .

لقد انهار الشخص قبل ان يظهر للوجود اثناء عملية التفرد الطائشة. وتتحطم ، فى هذا الانحلال الذى يصيب الميدان المجتمعى — الاسطورى ، عناصر جوهرية فى بنيته . والعنصر المجتمعى ابرز هذه العناصر المحطمة المتناثرة ، لان التفكك الذى عاناه الشاب المذكور اعلاه سيعانيه كذلك سائر افراد جيله ، انه يشارك كذلك مع رفاقه فى ميدان مجتمعى — اسطورى آخر ، اى انه يشارك من الوجهة العملية فى بطن * له حقوق وامتيازات وواجبات خاصة ، وتصل هذه العلاقات الى اوجها فى اللحظة التى تجرى فيها الرقصات اليمائية التى تمجد وفاءهم للعشيرة.

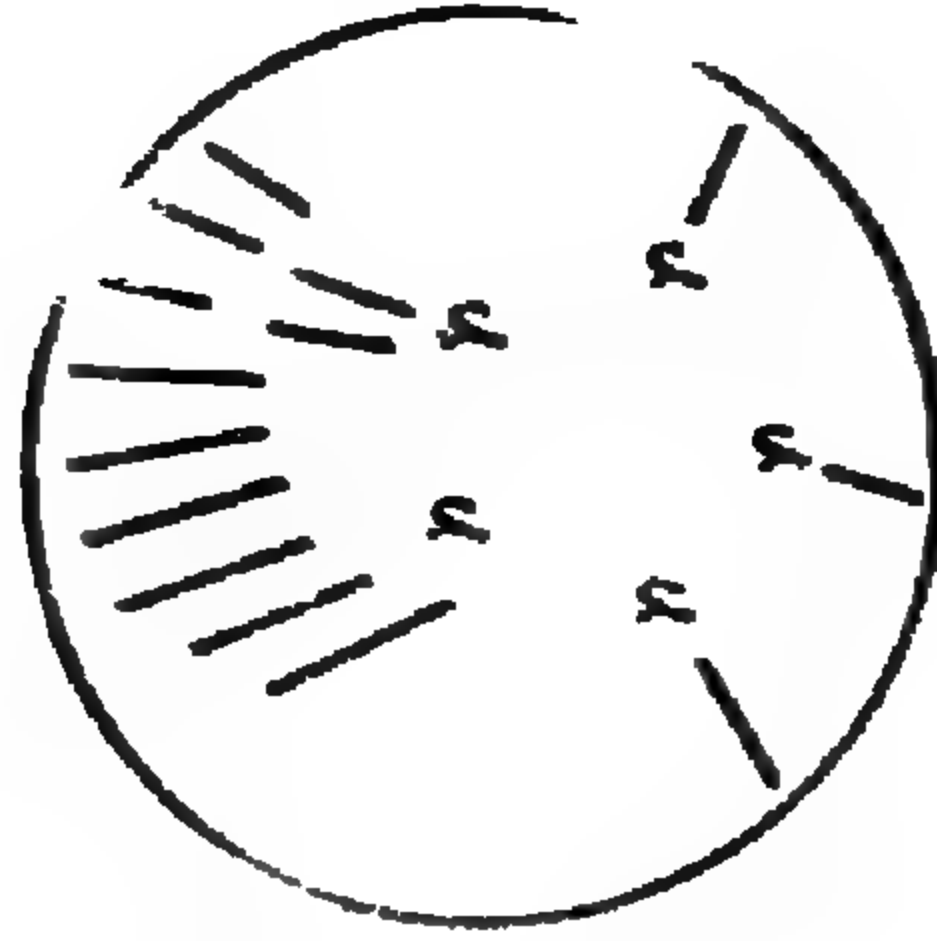
الا انه عند ما تتحطم العلاقة الاسطورية التى تربط بالجد تتزعزع كذلك العلاقة التى تجمع البطون ، ويفقد الاحفاد المتجمعون فى هذه البطون علة وجودهم ، ويصبحون بعد ان فقدوا دورهم جمهورا لا شكل له ، ولا تبقى جماعتهم كما كانت قبل انفصام الرباط الاسطورى الذى كان يجمعهم . فقد كانت جماعة مجتمع وصارت جماعة جمهور ، ذلك ان الميدان المجتمعى — الاسطورى قطعة من ميدان المجتمع وخلية فى نسيجه حسب مخطط الشكل رقم 9 . وهذه الخلية لا توجد فى الجمهور ، فالجمهور بافراده الغفل تلحقه العدوى الوجدانية بدافع خارجى ، انه جماعات متفرقة ، ولا يعطى بسبب نشته الا وحدات اغفال .

وتلك عاقبة انحلال المجتمع . وسبب هذه المصيبة المواقف غير المجتمعية التى يتخذها افرادها ، هؤلاء الافراد الذين هم كذلك الضحايا الاولى لتفرد غير ناجح .

وهذا مخطط يبين مركز الفرد ، ومنه يتضح لنا الى اى حد يهجر افراد المجتمع كل ما كان يبدو لهم حملا ثقيلًا من علاقة وواقع بشرى فى نفس الوقت الذى يتخلصون فيه من الميدان المجتمعى — الاسطورى ويثبتون

* فى القرابة التصنيفية parenté classificatoire نجد ان افراد الجيل الصغير من ابناء الاعمام والاخوال اللح Germain يعد بعضهم البعض اخوة ، وينقسمون الى جماعتين يمكن الزواج بينهما ، وتسمى كل واحدة منهما بطنا Fraternité (وابناء الاعمام او الاخوال اللح هم الذين يعدون من الدرجة الاولى تميزا لهم عن احفاد الاعمام والاخوال ، وانظر الملحق الخامس) .

نواتهم خارجة (شكل 14) وهكذا ينغزلون بينية شخصيتهم التى



(شكل 14)

يتخلص من الميدان المجتمعى — الاسطورى ويثبت
ذاته على حدة

لم يبق لها دور ، اى باجسادهم . لقد حرموا من العلاقات التى كانت
تساندهم نفسانيا (1) ومن الواقع البشرى الذى كانت فيه كرامتهم
فصاروا الى هذه الحال ، حال الفرد الوحيد غير المجتمعى ، وسينمو كل
واحد منهم كما ينمو الكائن المتور (2) .

وامام هذه الكارثة البشرية قام المربون من المستعبرين يحتجون
ويطالبون بأن لا ينتزع الاهلى من موطنه ، وان لا يترك فولكلوره للضياع ،
بل وان يلحق له هذا الفولكلور وان تحفظ له الادارة كل ما يمكن ان يبقى
على صبغة البلد ، وهذه فكرة نبيلة فى صميمها . ولكن ، ليس من السهل
ابدا ان يعاد البناء بالانقراض ، ولن نستطيع ، ولو بأحسن الخطب الاثنولوجية
فى المدارس ، ان نقوم مقام آباء الاهلى وطوطمه وآلهته ، اى كل ما كان
يشكل الواقع البشرى الذى كان الاهلى منغمرا فيه قبل تفرده ، واقرب
من ذلك الى الحكمة ان نعمل لتفادى اخفاق التفرد بمراعاتنا لما تكشف
عنه تلك الترددات عند الميلانىزي ، ونحن نعلم ان الميلانىزي ، عند ما
تضعف حيويته ، يترك زى المتحضر ليعود الى طوطمه ، الا اذا زالت
من نفسه كل ثقة بهذه الطواطم فيقع حينئذ فى حيرة تعدده لتلقى اى سند
آخر ، وتلك ولا ريب هى الحال التى يوجد عليها عدد من سكان الجزر

(1) انظر (ف 9 ق 12) .

(2) انظر نهاية الفصل الخامس .

عند ما يكونون متهيئين لتقبل ديانة جديدة .

بنية الشخص

ان بنية الشخص الميلاينيزى تتخلص من منظر انحلاله ومن تفكك الميادين الاجتماعية الاسطورية ، وهذه البنية غير عملية التفرد ، فهى متألفة من عنصرين : عنصر يمكن عزله بالتفرد ، وعنصر لا يمكن عزله به ، ويبقى « غيرا » ويشمل كل الواقع البشرى ، هذا الواقع المتكون من المشاركات والروح الاجتماعية والاتحاد وغير ذلك من القيم ، وكلها قيم شخصية غير ملموسة .

وينتزع العنصر الاول من الزمان الاسطورى ويعاد الى الحاضر ، فيكشف عندئذ للشخص ، جزئيا عن ذاته ، وهذا العنصر هو الجسد المنعزل (شكل 14) غير المجتمعى والغنى بامكانيات القوة .

وقد يلقي التفرد الطائش بالمرء خارج الميدان الذى يوجد فيه هذا الواقع البشرى ، وبما ان الشخص الذى ما يزال مغمورا فى الشخصية الاجتماعية كثير المشاركات فان الانفصال عن الواقع البشرى ومشاركاته يحطمه .

ولكن التفرد اذا تم كما ينبغى قضى على التفكير الاسطورى وادى الى التفريق بين مختلف المشاركات ولا يبقى منها الا ما بهم الشخص ، ولا تنقطع تماما صلة الشخص بالواقع البشرى الذى احتفظت به التقاليد .

وهذه اول مراقبة للوجدان تصدر من الشخص الذى يجعل العقل فى خدمته . وتستقطب المشاركات الاجتماعية والوجدانية والجمالية والدينية كلها فى العنصر الثانى الذى هو « الغير » . فلا يمكن ان يدرك الا عن طريق علاقته ، وتحدد هذه العلاقة بأنها صلة اتحادية ، اى صلة شخصية تحفظ ما بين الشخص والشخص من مشاركة ، وهى بالتدقيق الواقع البشرى .

وربما فضل بعض السوسيولوجيين عبارة الواقع المجتمعى على عبارة الواقع البشرى ، الا ان ذلك يكون خطأ ، فالميلاينيزى المتطور الذى خاب امله فى الحياة وعاد الى وسطه المجتمعى وطواطمه وآلهته يكتشف احيانا ان هؤلاء قد انقضى عهدهم ولم تبق لهم اية فاعلية ، فهو اذن وحدة اجتماعية لم تجد مجتمعها ، وبما انه عاجز عن تجديد مجتمعه فانه لا يبحث عن مجتمع آخر ولكن عن سند اسطورى ، اى واقع بشرى يعرف فيه ذاته ، هذه الذات التى ليست ذاته الاجتماعية القديمة ، ففى تسمية هذا الواقع بالمجتمعى مبالغة فى تحديد نطاق هذا الواقع الذى يتجاوز الانسان ويقويه بأكمله .

ويظهر الشخص ما بين هذين العنصرين من علاقة ، ويثبت ذاته بين هذين القطبين ، قطب التفرد وقطب الواقع البشرى الذى تصدر عنه المشاركات ، انه هذه العلاقة الاتحادية ذاتها بعد ان تدخل للزمان وتتفرد ، ويحفظ فى ذاته وحدة هذين العنصرين ، عنصرى التفرد والاتحاد .

ونرى ، ابتداء من هذه اللحظة التى يستخلص فيها هذان العنصران ويشارك احدهما فى الآخر ، ان الشخصية المجتمعية ذات الذهنية الاسطورية تتلاشى وتتغير اللغة ، فلا يبقى الاثنان ككته ولكن يصبحان مجموعة ، ولا يعود الكائناكى يخلط فى حديثه بين المتكلم والغائب (1) ويقول (انا) ويقصد به (واحدا) ، انه يصبح قادرا على التفريق بين انا وانت ، اى يفرق بين الاشخاص ، ويستمر اكتشافه للعالم ، لان الشخص بخلاف الفرد قادر على ان يغتنى بتمثله لعناصر خارجية تمثلا يكاد يكون غير محدود ، انه يحيى بالعناصر التى يتشربها ، وتلك فائده الاتحاد . ان الشخص قادر على الازدهار ، ونحن نكتشف عن طريقه ان الانسان ليس مجموعة ، فالمجموعة ما هى الا جملة من العناصر المحددة والمتناهية . اما الانسان فهو ، فى الشخص ، اكتمال .

ولا ريب ان هذا ما يحس به الميلانيزى بعد ان يقطع مراحل التفرد ويجد ان كلمة (كامو) Kamo لم تعد تكفيه ، فيوضح عند ما يثبت ذاته ويقول :

Go do Kamo

انى شخص حقيقى (1)

(1) انظر نهاية المقدمة . ويرى (ميتى) ان التفريق بين الكائنات البشرية والكائنات الاسطورية سابق عند الكائناكى على الاحتكاك بالاستعمار وتدل على ذلك بعض اساطيرهم التى يوردها (لينسارت) فى كتابه (1932) انظر : P. Métais, (1961), p. 64

الفصل الثانى عشر

الاسطورة (1)

ان الذى مكن من ظهور الشخص عند الميلانيزيين هو التفرد الذى تطابق مع التحرر من التفكير الاسطورى ، ولكن الشخص يلجأ فيما يبدو الى طرق اسطورية ليستند اليها فى الواقع البشرى . فهناك اذن رفض من جهة ولجوء من جهة اخرى ، ويظهر فى ذلك بعض التناقض الذى يحتاج الى بحث .

لقد تبين لنا ان التفرد ملئ بالاطار على الكاناكى ، فهو يظن عند ما يكشف العالم ان العالم له ، وينتشى بأنواع جديدة من الفجور . كهؤلاء الاهليين العاملين بالمزارع والذين ينعتهم المعمرون بأنهم (مزملحون) désalés ، ويلقبونهم غالبا باسم (المضاء) dégourdi وكهؤلاء الاطفال الذين يرسلون الى المدارس التى لا تقبل فيها الا الفرنسية ويضجرون الشيوخ بعدم رعايتهم للسلوك المجتمعى والاحترام اللازم (2). ان التفرد لا يملأ اى سلوك . ومن بين الذين ذاقوا نعمة التفرد التى تتطابق مع التحرر من التفكير الاسطورى نجد ان اولئك المضائين dégourdis نفايات ، وان هؤلاء الاطفال ضحايا .

ان التفرد اكتمال لعمل ذهنى بطئ ، فالكاناكى منغمر فى التشبه بالعالم Cosmomorphisme ولا يميز ذاته من العالم ، ويتحد باليام . ويجبره اول تقطع فى هذا التصور الاسطورى الى تخليص العالم التماسلى (3) . ومن تقطيع الى تقطيع يكون قد جزا العالم ليعرفه ، ويبقى عليه ان يقوم بتقطيع اخر هو الذى ينفصل فيه بذاته عن العالم ويتحدد بجسده ، ولا يوجد فى تاريخه ما يدل على انه قسام ، من ذاته ، بهذا الانشطار dichotomie فقد كان لا بد من الاصطدام بثقافات او ديانات جديدة او بالاستعمار او بالمبشرين ليصل خلال مرحلة التفرد الى المنحدر الذى تفتتح فيه طرق التفكير العقلى .

(1) ارجع الى المخل (ق 7 — 10 ، 11 و ق 8) .

(2) انظر نهاية الفصل التاسع .

(3) انظر (ف 5 ق 3) .

فهل يعنى ذلك ان الاساطير انتهى دورها ، وان التفكير بدأ منذ الآن يرتكر على عقلانية دائمة ؟ لو تصورنا مثل هذا التقدم لنسينا هؤلاء الناس الذين شرحنا بأفعالهم كل ما فكرناه في الصفحات السالفة .

مثسل Tabl الذى لم يجهز على القرش الذى قفز الى قاربه ،
لانه وجد جده فى نظرة القرش بعينه الحمراء (1) .

و Jopaipi الذى يعالج بالدواء الذى انتزعه من جده المتوفى بعد
ان تواجد عند النصب (2) .

وهذه الام من اهل Pelna التى تخرج من سلتها فيرانا بيضاء خفية
وتناديها بحنان وتداعبها ، وذلك من طقوس الاتحاد Communion
وفيه تجديد للعهد بالطوطم (3) .

وهؤلاء الجدات اللواتى يبتهجن معترات بما ولدن ، ويبلن من ثقبه
السقف على ابناء اخواتهن ليباركنهم (4) .

وكذلك Kai ، هذه الفتاة التى اطلقت اسمها على عجل عند
ولادته ، ولما خصى الثور الصغير Kai بعد ذلك بثلاث سنوات انفجرت
بالبكاء ، وبقيت تبكى مدة طويلة بعد ما عاد الثور الى مرتعه ونسى ما
جرى له ، ومكثت يومين حزينة . لقد كانت تعاني ما اصاب هذه البهيمة
من اهانة .

والمرأة التى من اهل Acoma وقيل عنها ان الطوطم الذى كان ينخر
جسمها قد غلبها مع انها ماتت من اصابة عمت جسمها ، ومات طفلها
فى احشائها .

وهذا الرجل الذى من عشيرة Misikoeo وحمل برفق عظاية
سقطت من نارجيله واعادها الى جذعها معتذرا لها اقوى اعتذار ومشجعا

(1) انظر (ف 3 ق 2) .

(2) انظر (ف 11 ق 3) .

(3) لم يسبق له ذكر هذه المرأة .

(4) هن خالات الطفل كما سبق فى (ف 8 ق 4) وهن بمثابة الام
حسب القرابة التصنيفية (انظر الملحق الخامس) « ان الطواطم جميعا
حاضرون فى البول البشرى ، ولذا سمي المطربول الالهة ، وهذا ما يفسر
ايضا فرح الجدات بما ولدن » . M. L., (1947)α, p. 113

اشد التشجيع ، لطيب خاطر الطوطم الذى ربما تألم ، فى صورة تلك العظاية ، من سقطته .

وكل هذه العشائر العديدة التى لقبت بأسماء طيور او حيوانات طوطمية او غير طوطمية ولا تفكر بين الناس الا تحت ستار هذه الشخصيات فلا نعرف احيانا عند ما نتتبع احاديثهم هل نحن فى الخيال ام فى الواقع .

ان الاسطورة دائما على سطح حياتهم اليومية . واذا لم يستطيعوا حكايتها فهم يعيشونها ، وتملى عليهم عددا من احاديثهم ، ولا ريب انه يعسر ادراكها لانها غير صافية ، ولان الوقائع التى تتضمنها لم تتخلص اصلا من المجموع الذى تلتصق به ، ان اللغة الاسطورية غير واضحة اذا لم نكن نعرف شيئا عن الاسطورة العميقة التى اوحى بهذه اللغة ، انها تعبر بصور سريعة جدا ، وليس فيها من الجمل الموجزة المكتنزة التى نجدها فى لغات اخرى حيث الاحاديث مرصعة بالامثال . فليس فيها سوى بعض الصور التى تفكر بتجربة مكتسبة اكثر مما تفكر بحكمة مستخلصة ومصاغة ، ولنشر هنا الى دم السلحفاة (ص 91) وارتعاش الكاناكى لانقصاص ورقة التين التى تحت قدميه (1) الخ . ان المثل مخلف بقى من الآداب التى فقدت الصبغة الدينية ، وليس فى الادب السماعى الميلانى اى واحد من هذه الجمل الجامعة التى يطبعها جدل عتيق ، وانما هنالك عالم فياض يتبادل فيه الناس والحيوانات والنباتات بعضهم مع بعض دون تحديد ودون تفريق ، كهؤلاء الكاناك الذين راوا كلبا ، وكان حيوانا جديدا عليهم ، فاهدوا اليه يامات كما تهدي الى الرئيس ، او كالفلاحين المتعلمين عندي اذ جلسوا ينتظرون السادة البقر الى ان يكون لهم قلب (ص 124) .

ولا يوجد اذن تعاقب بين فترة اسطورية وعهد عقلانى جديد ، كما لا يوجد تعاقب بين حالة الشخصية المجتمعية وحالة الشخص ، فكل هذه المظاهر وكل هذه الاحوال متشابكة اول الامر وذائبة ومختلطة وغير متميزة ومن ميدان التقدير . وان ابطال المغارات المذكورة ذات الشكل الاسطورى ، هم من الاجيال الثلاثة التى تقع فى ملتقى العصور القديمة والعهد الحديث ، وقد رأينا سلوكهم بتغير ببطء وتظهر عناصر ثابتة جديدة ، وهكذا تصبح الذهنية اكثر عقلانية وترسخ الشخصية ، ولكننا لو قلنا اكثر من ذلك عن

(1) انظر (ف 6 ق 2) .

تصدع التفكير الاسطوري ، هذا التصدع الذى مكن من التفرد ، لا بتعدنا عن السير البطيء الذى يسير به التفكير الميلايزى .

تقهقر التفكير الاسطوري

ان تقهقر التفكير الاسطوري سريع عند ما يأتى التجريب ليثبت ان النظر الى العالم نظرة اسطورية عبث . فقد اثبتت الملاحظة المستمرة انه لا علاقة بين الانتقليس واليعسوب ، وان كان الكانك يعتبرون اليعسوب اما للانتقليس ، لان هذا الاخير يوجد عند سيقان الاسل الذى تقع على رؤوسه اليعاسيب (1) .

وقد اثبت تشريح احد الكلاب لقلامنتى ان المرىء وقصبه الرئة لا يختص احدهما بالجوامد والآخر بالسوائل بالرغم مما يبدو من ان لكل من الطعام والشراب مخرجا خاصا ، وقوض تفسير الولادة جميع الاساطير المتعلقة بهذا الميدان ، كما تغيرت طوبونيميا البلد بعض الشيء ، فلم يعودوا يطلقون اسم neo اى مكان الاطفال ، على الاماكن التى عرفت بكثرة جينات genes الاسلاف التى تلقح منها النساء عند مرورهن بهذه الاماكن (2) .

ومن سوء الفهم ان نعتبر ان كل واحد من هذه الامثلة يطابق اسطورة معينة ، ولكننا لا نستطيع ان نضع حدا دقيقا بين الملاحظة التى تجعل بين الانتقليس واليعسوب علاقة ، والملاحظة التى تجعل بين الارض القاحلة والحمل علاقة . فكلاهما صادر عن طريقة واحدة فى الاحاطة بواقع لا يمكن ادراكه فى عبارة مصاغة ، وتملى هذه الطريقة السلوك الذى لا تمتحن بموجبه هذه البقعة ، ولا يقتل هذا اليعسوب لان قتله يضر بالصيد فى البحر ، وقد يبدو لنا ان هناك احيانا تفكيرا عليا ، ولكننا نلاحظ عند البحث ان هناك على الاخص نظرة اسطورية (3) .

واذا تأخر التجريب بقيت النظرة الاسطورية ، فقد بقى Boesouu يعتقد ، فى نفس الوقت الذى اكتشف فيه جسده ، ان عذرة المحتضر قشرة تتوقف عليها حياته (انظر ما سبق ص 113) فلم يزل مقتنعا بوحدة الليف البشرى والليف النباتى .

-
- (1) ارجع الى (ف 5 ق 4) .
 - (2) انظر (ف 5 ق 3 و ف 7 ق 2) .
 - (3) ارجع الى نهاية الفصل الثالث .

وقد يحدث عند ما يكون التجريب غير كاف ان تبقى النظرة الاسطورية بينما يتغير تفصيل محتواها ويبدو عقليا .

وهكذا يتقبل التلاميذ عن طواعية ما يتعلمونه عن المكروبات ومتطلبات التطهير . ذلك انه لا يوجد في اذهانهم فرق جوهري بين المكروب الخفى المسبب للمرض وبين الطوطم الذى ينتقم من المذنب ويسلط عليه الاسقام او الحمق ، فالتطهير يتطلب عملا مدققا لا يختلف فى الظاهر عن سلوك ادنى الكائنات عند ما يصيبه العطش فينحني على عين الماء ويحرك حافة يده قبل ان يشرب ويذهب بها ويجيء فوق سطح الماء الزلال . فما يدرينا انه لم تبقى فوق هذا الماء الساكن اية رائحة طوطمية ؟ انه يبعد بظهر يده كل هذه الاخطار ، ومن هنا جاءت كل هذه الاحتياطات (1) .

وبعد مدة المدرسة لا يتحدث الكائنات عن الطوطم ولكن عن المكروبات ، اى الحيوانات الصغيرة او الطفيليات ، وهى من الخفاء بمثابة الطوطم القديم ، ويركز اول الامر كل ما تعلمه من مبادئ الطب فيما للطوطم من اطر اسطورية قديمة مهجورة .

وتبين لنا حينئذ فائدة هذه القوالب العتيقة التى يفرغ فيها الكائنات فكريات دروسهم وهم فى حال حمية اسطورية . وعند ما يصبح التجريب ممكنا تتضح لهم الاشياء المكتسبة انصاحا جديدا ، ويتم ادراكها ومعرفتها ، فالطوطم لا يتلون تحت المكروسكوب ، ولكن العصية .

وتعقل بنفس الطريقة معارف جديدة اكثر بساطة ولكنها ضرورية ، فقد كانت زوجتى اثناء درس فى الجغرافيا تبين فى خريطة مكان قناة السويس والقدس النخ . فوقفت تلميذة فجأة وقالت :

— القدس ؟ هل هو موجود ؟

ولم يكن سؤالها يعبر فقط عن دهشتها وهى ترى التاريخ المقدس يخرج من ميدانه الاسطورى الذى تلقت فيه ، فهو يعبر عن اكتشاف لا شعورى ولكنه جوهري .

(1) « عند ما ينحني الكائنات على عين ماء يسكنها (جوماوى) Gomawe الذى يجتنب اليه الناس ويغرقهم ، فاته يحرك يده على سطح الماء كأنه يريد ان يزيل منه سائر الاكدار ... انه يزيل من ذهنه جميع المظاهر التى يمكن ان يظهر بها Gomawe الذى يطفو على سطح الماء » وانظر كذلك بداية الفصل الاول . M. L., (1930), pp. 193-194

أن درس الجغرافيا ، وهو الذى ينطلق تدريجا من النهر والجبل المحيطين الى الآفاق البعيدة ، قد من تفكير الشباب الكانك ووسع مكانهم ، وبدون هذا العمل التدريجى لا يفرق الفكر بين المتعارف والخارق للعادة ، وبين التاريخى والحالى ، وبين الاسطورى والواقعى ، ولم يختلف عن ذلك تصرف ميلانيزى (بوكا) Buka من جزر (سالومون) نحو سفينة (سيدنى) . وربما لو كان ابناءهم فى المدرسة لسال احدهم قائلا كفاك :

— سيدنى ؟ هل هى موجودة ؟ *

ان اتساع النظرة الى المكان يبعد اذن حدود الاسطورة .

تقهقر الاسطورة

و « الاثينا » الطوطمية

يرتكز مجهود الميلانيزى بأكمله على نظرة اسطورية تملئ عليه سلوكه نحو ما يحس به من سيال Influx (1) وما لديه من حدوس .

ان الانفعال امام نبات الارض وعند نجاح الصيد ، والانفعال الغرامى ، والانفعال امام الموت ، اى كل هذا الميدان الانفعالى الذى يفوق الحصر ، يعبر عنه فى الذهن بهذه الاساطير المختلفة التى تشمل الطوطمية بأكملها واساطير الهوى من نوع « الحسناء والحيوان » La Belle et La Bette وكثير غيرها ، وهى اساطير تعاش ككيفيات مختلفة ، وبعضها يحكى ، ولكنها تساهم كلها فى املاء سلوك له علاقة بنظرة الكانكا الى العالم ، فالكانكاى جزء من هذا العالم ويلعب فيه دوره ، وهو شبيه بالساحر الذى يجلب المطر ، وبالشيوخ الذى من جزر (سالومون) وتقدم ذكره (ص 217) والذى يعطى للشمس شعاعها بينما ابنه يجعلها اشد توهجا لانه اصفر سنا . ان ثمار الارض وثمار المراه تصدر عن سيال واحد متدفق من الحياة . وفى ميدان الحمل يجلب الرجل بتصرفاته الارض كما

* لا تختص هذه الحادثة بالميلانيزيين . فقد فكرنا فيما سبق (ص 164) اكتشاف المفاشيين سنة 1914 لسيناء كما تظهر من قناة السويس ، وكان ذلك حدثا عظيما ، فقد دخلت به سيناء فى الزمان . وحوالى سنة 1939 سال البشر (فور) Faure بالطوغو تلامذته عن الدرس الذى اعجبهم اكثر من غيره فقالوا له : درس الجغرافيا ، واندعش لذلك فسألهم عن السبب ، وكان جوابهم « لقد رأينا اين يوجد القدس »

(1) ارجع الى (ق 7 ق 2) .

يجل امراته ، وكل نقص في حيوية المرأة يشهد بخطأ في تصرفات الزوج ، وكذلك كل نقص في غلة الارض يفضح نقصا في الحيلة الزوجية عند اصحاب الحقل (1) .

وان هذه العلاقة بين سلوك الانسان ونظام العالم تفسر المسؤوليات الغريبة * التي نجدها عند اقل الأزواج تقصيرا في حق زوجته، فيما انه يجهل دوره كوالد ، ويعيش بعيدا عن زوجته اثناء الحمل الى حد انه قد يذهب ليعيش في بلد آخر ، فانه في حال موت زوجته الحامل يلاحقه شبحها ويعد مسؤولا عن وفاتها .

وهذه المسؤولية التي يتحملها الزوج في زواج ليس له اساس بيولوجي معترف به هي الاصل العميق ولا ريب في كل طقوس (الكوفاد) Couvade

ان الميلانيزي يسقط اذن ذاته في العالم ولا يميز بين حياته النفسية الخاصة وواقعية هذا العالم ، اى بين انلاه والعالم ، انه يلعب دورا يكاد يكون كونيا ، وسلوكه مستوحى اذن من هذه الصلة العميقة التي بينه وبين العالم ، انه يصدر عن شبه التزام يعى فيه الانسان ذاته ، ويذكرنا منذ الآن بالاثيكل Ethique اذا لم نخرج هذا اللفظ عن معناه الاصلى الذي هو éthos اى عرف .

الا ان تقهقر الاسطورة يؤدي الى انهيار سائر النظام المستمد منها ، بل يمكننا ان نقيس الحمية الاسطورية لدى كل جماعة ميلانيزية بهذا النقص « الاثيكي » . ان بحر المرجلن يضم اربخبيلات تسكنها اقوام « متقشفة او خليعة » ، فقد بين (مالىنوفسكى) ما في جزر (تروبيرياندا) من خلاعة، واثبت (فورتون) Fortune في مكان غير بعيد من هنا رزانة سكان (دوبو) Dobu (2) وسمت (مارجريت) Margaret Mead اهل (مانو) (مانو)

(1) انظر (ف 5 ق 3) .

* C. F. Bachelard, « l'Aire et les Songes », p. 109 « ان تخيلك لعالم يجعلك مسؤولا عن هذا العالم ، وكل نظرية في العلية نظرية في المسؤولية وما من امرىء يميل الى التأمل الا ويرتجف دائما بعض الارتجاف عند ما يفكر في قدراته الاولى » .

(2) يشير الى Dr R. Fortune, Sorcerers of Dobu, London, 1932 و (دوبو) من الجزر التابعة لغينيا الجديدة ، انظر كذلك وليام هاولز (1965) ص 348 — 349 .

Manu « متزمتى المحيط الهادى » (1) اما فى الجنوب فان سكان (لويولتى) شبيهون بأهل (تروبرياندا) وسكان كليليدونيا الجديدة بأهل (دويسو) .

التفكير الاسطورى والعقلانية

املم تقهقر الاسطورة وما تمليه من انظمة يوجد شىء واحد هو الذى يساعد فيما يبدو على تحرير الفكر ، وهو الانفصال بين العالم والانسان . وبه يكون اول اتساع لمفهوم المكان ، واذا اردنا ان نتبع الميلانيزى فى هذا التقدم الذى لا يستطيع تفسيره وان نراه يصل الى العقلانية وجب ان ندنو منه وننظر اليه حيث تكون لغته بالنسبة الينا واضحة محسوسة ، وليكن ذلك ميدان فنه (2) .

ونحن نفكر انه لا يوجد ، فى فن ميلانيزيا الجنوبية ، سوى البعدين الاولين ، وذلك فى النقوش غير البارزة او التماثيل التى تصدر عن ذهنية مماثلة لنظرة الاطفال الذين يظهرون فى رسومهم حيزوم السفينة او الساكن فى المسكن ، والكاناكي يظهر اذن الجوانب الخفية ليتم بها نمونجه ، فيضع فوق كتلة الشعر قرصا واسعا مزخرفا يمثل القفا . وبفعل النظرة الذهنية كذلك او التجريد يدل بواسطة وجه مزدوج (3) على نظرة السلف الدائرية ، وهذه تصميمات هندسية لا يفهمها الا العارفون ، فالتماثيل الكاليدونية التى توضع بجانبى الابواب يعدها البعض اضلاعا والبعض الآخر طائرا بحريا ، ولكنها اذا عزلت فوق قمة الكوخ عدت عظم الاخطبوط او غيره من الرخويات الطوطمية ، فكل واحد يجد فى هذه الرموز ، كما هو شأن رسوم (الشورنجا) الاسترالية التى هى اشد غموضا ، صورة الاسطورة التى يعرفها ويعيشها ، وذلك يكتفه .

(1) (مارجريت ميد) اثولوجية امريكية ولدت سنة 1901 ، قامت بعدة ابحاث فى جزر (ساموا) Samoa وغينيا الجديدة وبالى Ball النخ . اما (مانو) Manu فمن جزر الاميرالية Amiraute الميلانيزية، انظر بالخصوص :

M. Mead « From The South Seas », N. y, (1939) ; Mœurs et Sexualité en Océanie, Plon, 1963

(2) ارجع الى بداية الفصل الثانى و (ف 9 ق 6) .

(3) انظر (ف 8 ق 2) .

وفي فن الشمال يتغير كل شيء ، اذ يتدخل البعد الثالث ويظهر النقش البارز تماما *Ronde bosse* ، ويتضح معه الموضوع المنحوت ، ويستطيع الفنان بذلك ان يقرب للاذهان هذه الاساطير التي كانت غامضة الى حد الآن ، فهذا زورق شجرى غينى له جؤجؤ يبدو وكأنه تمساح ، فاذا فحصناه تبين لنا فيه زخرفة تصور الريش ، وعلى خطم التمساح وجه بشرى . فهو اذن في آن واحد تمساح طائر وانسان . وهذا المجموع منسجم ، ويوقظ عددا من الفكريات ، ويبرز لنا هذه المشاركات التي يحار فيها المنطق عند ما يقول الميلاييزي او (البابو) انه من اهل طائر او تمساح او بطل اسطوري . فهذه الكائنات الثلاثة تطابق في اذهاننا ثلاث نظرات عينية وثلاثة مفاهيم محددة تحديدا جيدا ، وليس بينها علاقة . ولكننا نخطيء اذا وقفنا عند هذه النظرات التي لا تتجاوز الظاهر . فالاهلى يدرك علاقات بين هذه الشخصيات الثلاث . ولذا يستطيع ان يتحدث في خطبه عن هذا او ذاك دون ان يضطرب بينما يتبلبل لذلك منطقتا . ويحس الفنان الاهلى مثل الخطيب بهذه العلاقات التي ليست لها صورة في العالم الحسى ولا يستطيع الكلام ان يجيد التعبير عنها ، ولكن الفن يجعلها واقعية . ان النحات عند ما ينحت تمساحا ذا ريش ووجه بشرى يبتدع في الحقيقة مجموعة تتجسم فيها هذه العلاقات كلها اكثر مما يبتدع صورة تركيبية . والجميع يعرف ، في هذا الرأس ، ذلك الكائن الخفى الذى احس بوجوده في اشكال مختلفة هي شكل الطائر او الجد او العظاية . وهذا الجؤجؤ في نظر الجميع حى ومبارك .

والذى جعل هذا النتاج المعقد معقولا هو تقنية البعد الثالث الذى اكتسبه الفنان . فبفضله اتخذت النظرة الاسطورية التي كانت تمتد في الذهن اول الامر على سطح مبستو شكل حجم محسوس . ولا ريب ان يد الفنان كانت اسبق من فكره الى اكتساب البعد الثالث عند ما ابتكرت تقنيته . ولكن هذا الاكتساب يطابق عند النحات اول اكتشاف وامتلاك للمكان ، وهو اساس هذه العقلانية التي ندهش لها في فنه الغريب . وبهذا الدور الذى تلعبه الابعاد في الميدان الاستتيكى تتضح لنا اهمية العمق في تفكير الميلاييزي . اذ لا يمكن ان يكون الا تابعا لمفهوم المكان الذى هو شرط في مفهوم الزمان . بيد ان التفكير الاسطوري يجرى في سطح واحد ، اى لانه يجرى عمليا في عالم ذى بعدين اثنين ، وهذا لا يعنى ان الكائناتى يرى العالم ساكنا ومبسوطا ، بل اننا اذا اسقطنا هذا العالم على سطح مستو او على ورقة اعطانا صورة بدون ابعاد *Sans perspectives*

والعالم الذى يكون خارج الزمان لانه بدون عمق لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل (1) ، وما دام الميلاينيزى يجهل العمق فانه لا يستطيع ان يتصور المكان تصورا واضحا ، اى انه لا يستطيع ان يجعل بينه وبين العالم بعدا ولا ان يرتب عددا من السطوح المتوالية او ان يوزعها ، ان عجزه عن ان يضع بينه وبين العالم بعدا فاصلا يجعله لا يعرف هذا العالم الا من خلال نظرة اسطورية .

وما اكثر ما ينسى الناس ما لاحظناه من انعدام هذين المفهومين الاولين ، مفهومي المكان والزمان عند البدائيين ، ويسعون الى تفسير ذهنية هؤلاء بالاولى تفسيراً سيكولوجيا او فلسفيا ، الا ان هذا العجز المفاهيمى عند الميلاينيزيين الذين نلاحظهم حاليا ينقص مع نقصان هذا العجز. وهذا الامر وحده يثبت ما لضعف مفهوم المكان وفقدان مفهوم الزمان من خطورة على الذهن ، وقد كانا كافيين فى الاشكال الاسطورية لحياة الميلاينيزيين القديمة .

وترسخ العقلانية عند ما ينبسط مكان كاف لترتيب الاشياء . وبما اننا لا نستطيع ان نبين اللحظة التى اكتسب فيها الفنان تقنية البعد الثالث كاملة ، كذلك لا نستطيع ان نعين اللحظة التى تسربت فيها العقلانية الى تفكير ما يزال اسطوريا ، ولا نستطيع ان نستخلص تعارضات واضحة بل ولا ان نكشف عن ظهور مقياس مثل مقياس مبدأ التناقض . اننا لا نستطيع ان نبين متى تنتهى الذهنية البدائية وتبدأ الذهنية العصرية ، فقد يحدث فى الواقع ان يحتاج الذهن احيانا ، بعد ان تنال العقلانية كل حقوقها، الى ان يستنجد بالاسطورة من جديد . فبينما نحن نتوقع ان تتقهقر الاسطورة دائما امام العقلانية اذا بها تبقى فى اشكال اخرى .

فهل للاسطورة وظيفة لا تستطيع العقلانية ان تقضى عليها ؟ او ان عقلانية الميلاينيزيين كهذه المعطيات العلمية التى تعتبر فى البداية ذات ميزة مطلقة ثم سرعان ما تظهر نسبيتها ؟ ليس فى تفكير الميلاينيزى ما يمتص على التحديد اكثر من نقطة التحول التى تؤدى الى هذا او ذاك من هذين الميزين : الاسطورى او العقلانى .

(1) انظر القسم الاخير من الفصل السادس .

الاسطورة والتاريخ

هناك انن نقطة توقف في تقهر الاسطورة ، ونتوسم ، في ذلك ،
الانفصال الذى يقع بين ميدان الاسطورة وميدان التفكير العقلى ، وربما
وجدنا فرصة لكى نلاحظ شيئا ما سير هذا الانفصال في درس الجغرافيا
الذى اشرنا اليه اعلاه وراينا فيه اتساع مفهوم المكان عند الشبان الكنائك
فلهؤلاء التلاميذ في الحقيقة ميزة مشتركة هي انهم متنصرون . ويمكن ان
نميل بسبب ذلك الى ان نجردهم من كل اصالة ونعدهم نسخا كامدة من
نصارى اوربا ، ولكن سيكون في ذلك منا بعض التسرع . وان دهشتهم
لدروس الجغرافيا تزيل كل وهم في هذا الموضوع . فقد ادركوا من خلال
الاسطورة كل ما كانوا يتعلمونه . وما زالت تجربتهم الدينية تكتسى انن
صبغة اسطورية ، اى ان تفكيرهم الدينى اسطورى .

ويتعلق الامر هنا باكتشافهم ان مكان الحادثة التى تروى لهم يمكن
ادراكها في المكان وبفرحهم بهذا الاكتشاف ، ويمكن تفسير هذا الفرغ
بطرائق مختلفة نستقى منها ثلاثا .

فاما ان « الاسطورة قريبة من التاريخ » كما يقال احيانا لدى عامة
الناس عند ما يتحدثون عن تلفيق الاطفال للاحداث .

واما ان هؤلاء الشبان المنتصرين فرحوا عند ما راوا ان عقيدتهم
الجديدة يؤيدها مكان ارضى بواقعيته المحسوسة .

واما انهم اطمأنوا بعض الشيء عند ما وجدوا في هذا العالم لعقيدتهم
نقطة ارتكاز .

ان التفسير الاول ، اى عدم التمييز بين الاسطورة والتاريخ يبطل
ما لدهشة اولئك التلاميذ الشبان من فائدة ، فهم لم يعقلوا من القصة
الانجيلية الجانب التاريخى وانما ادركوها من الوجهة الاسطورية ، ولا
تهمهم انظمة السلوك السلفية بقدر ما يهتمهم السلوك الجديد الذى تمليه
هذه الاسطورة . انهم لم يصلوا بعد الى الحياة المسيحية كما اعتدنا ان
نفهمها . ولا ريب انه لا بد ، لكى يصلوا اليها تماما ، من ان يتصدع
تفكيرهم الاسطورى ويكتسبوا تفكيرا عقليا شيئا ما .

والتفسير الثانى بفرغ هؤلاء الاهليين ودهشتهم لانهم وجدوا لعقيدتهم
اساسا عينيا تفسير خداع ، فالاهلى الذى ما يزال ايمانه الجديد ضعيفا
يمكن ان يحب ، عند ما يرى ان حياة المسيح قد تحدد موقعها في مكان

جغرافى ، كلا من الجماهير التى احاطت بعيسى التاريخى والجماهير المسيحية الحالية ويحس انه يشارك فيها ، ولكن الجماهير القديمة والحالية كانت تنظر فى الغالب الى المسيح فى صورة بشرية وكما انها لم تميز من قبل ربوبيته عند ما كانت تقف عند مفهوم نصف سحرى ، هو مفهوم (السيد) الذى كانت تلمس رداءه ، كذلك لا تميزها اليوم عند ما تنظر اليه فى صورة بشرية الى حد انها تجعله الحادا منها فى مرتبة بطل ممجد وتحصر دوره فى فكرى فلسطينية عظيمة (1) .

واما التفسير الثالث فصادر عن الثانى ، وبما انه ادق فهو وحده المفيد فى بحثنا . ان الفتى الميلاييزى يستطيع بعد ان تحدد موقع القدس فى العالم ، لا ان يتصور المسيح فى صورة اقرب الى البشرية ، ولكن ان يحس بأن مركزه هو نفسه قد تحدد بالنسبة لهذه العاصمة . لقد كانت الجغرافية عنده الى حد الآن وصفا لعالم خارج المكان ، كما هو شأن (سيدنى) لدى اهل (سالومون) . الا ان المكان يكتسب هذه المرة بعدا جديدا ، فالتمليذ يحدد من جهة مدينة القدس ومن جهة اخرى جزيرته الاوقيانية . وستلعب كل واحدة من هاتين المنطقتين دورا خاصا بالنسبة اليه ، فستصدر تصرفاته فى الحياة عن هاتين البقعتين اللتين لا تعنيان عنده موقعين جغرافيين فحسب ، ولكن كذلك موطنين مقدسين . ويصبحان علامتين اوليتين فى مكان متسع يدور فيه تفكيره . وسيعرف هذا التفكير ، وهو يزداد عمقا ، تدخل البعد الثالث تدخلا حاسما . اذ لا يبقى تفكيره اسطوريا عند ما يدخله البعد الثالث ، ويندمج الكائن بأكمله فى هذا المكان الذى انفتح له . وبعد هذه الكلمة الانجيلية التى القيت فى قلب المجتمع واعطت للحياة شكلا جديدا يتحكم لأول مرة فى مكان وزمان يفصلانه عن قدس المسيح ، مكان وزمان قابلين للقياس ويمكن فيهما ظهور العقلانية والديالكتيك ، ويحدد مركزه فى مكان الحادثة التى هى زمانه الخاص ، وعلى الاقل زمان المسيح التاريخى * . وهكذا يعرف تاريخا هو تاريخ عيسى المسيح . وبالقيااس اليه يتابع تاريخه الخاص . ويعيش حقا زمانه الخاص . وتصبح

(1) انظر المدخل ص 74 .

* قلنا (على الاقل) لان رجل اللاهوت قد يحتج ويقول ان هناك اتحادا Communion فى المسيح ، وان المسيح فى مستوى الخلود، وهذا من الوجهة الدينية صحيح ، ولكن دراستنا هنا لا تتجاوز دراسة السلوك الاسطورى .

لديه وسيلة لمراقبة ذاته ، ولامتلاك ذاته ، ولمعرفتها معرفة لا علاقة لها بما كان يحاوله من اتحاد ذاتي Identification باليأم عند ما كان ملتحمًا بالعالم التكاملي كاد ان يجعله عاجزا عن ادراك المكان ، انه لم يعد شخصية في المجتمع ولكنه شخص يعيش في العالم وله تاريخه الخاص .

ولكن ، لماذا اتسع المكان عند سماع اسم القدس بينما بقيت بدون مفعول اسماء عظيمة كأسماء (سيدنى) و (باريز) و (لندن) ؟ ان اسماء هذه العواصم الكبرى لا تثير اصدااء مماثلة في كيان الميلاينيزي ، بينما اسم القدس يحى على العكس وقع التبشير الذى ربما زعزع مجتمعه او قضى باستسلامه للعقيدة الجديدة ، انه يتضمن واقعا له اثر في النفس ، ويتدخل الانفعال حقا في جميع حركات الفكر . الا ان هناك كيفية للانفعال ، وهى كيفية لا تفرض نفسها في المظاهر او الانفعال التى تحكيها تواريخنا ، ولكن من خلال الاسطورة التى تقع حكايتها من نفس السامع موقعا يجعلها تملأ عليه سلوكا مناسباً للإشادة والرضى بهذه الكيفية qualité او الحالة Etat حسب تعبير الميلاينيزيين (1) وسواء كان مركز الحادثة التى تثير الانفعال بالقدس او مكة او موسكو او برلين او روما او بيناريس او باريز فان كيفية هذا الانفعال قد تكون ايجابية او سلبية ، اى بناءة او هدامة بالنسبة للانسان . وعند ما يريد العقل ان يشرح فى آن واحد الحدث الذى يجرى فى باطن الانسان ومثل هذا الواقع الوجدانى ، فانه لا يستطيع ان يعبر عن هذا وذاك باللغة العقلية وحدها ، اذ لا بد من التعبير عنها بطرق اخرى يسميها الفلاسفة بأسماء اخرى ، ولكنها بالنسبة لعقل الميلاينيزي طرق اسطورية تسمح بالاحاطة عن طريق الانفعال او القول بالواقع او الحادثة المعاشة ، وعند ما يبرز فجأة هذا الاسم ، مثل اسم القدس الذى احتفظ به ذهن الكائى فى اطار اسطورى ، ليبدل على مكان عيني يتزعزع الفكر للمفاجأة التى احدثها ما بين الاسطورى والواقعى من تباين ، ويتسع الفكر بذلك فى مكان كان يجهله من قبل . فكينونة الميلاينيزي تعظم عند ما يتسع مكانه ، وعند ما يضع فى المكان علاماتـه الاولى يشرع فى تسجيل تاريخه ، وهذا التاريخ ليس مجموعة تواريخ الحياة ، ولكنه يبين تحرر الكائن واتساعه فى صورته شخص ، انه القصة التى يحكيها الشعوب ، بعد ان يقوى ، للشخص عن ذاته او للناس عن انفسهم ، انه قصة دخول

(1) ارجع الى الفصل الاول .

واقع بشرى فى الزمان ، وهو من صنع تفكير علقى يساعد الشخص الذى لم يثبت فى تفردده على ان يكتشف ذاته فى الزمان وان يحيط بها ويعرفها بعض المعرفة . ولن يجد الشخص ذاته الا من خلال تاريخه الخاص .

فلك ان تاريخه لا ينحصر فى ذاته فحسب ، وانما يجرى بين اسطورتين تتجاوزانه ، يصدر عن احدهما ويرتكز على الاخرى . فتاريخ (المواطن) Citoyen يصدر عن اسطورة الحرية التى املت سلوك آباءه ويرتكز على اسطورة الاخوة العالمية وانتظارها (1) . اما تاريخ الميلانىزى فيصدر عن الاساطير الطوطمية الكبرى ، ويرتكز اما على اسطورة القومية التى تجدد الماضى او على اسطورة حسن النية عند الشعوب الجديدة الممتزجة فى جزره ، وحسب نوع الاساطير التى يرتكز عليها يكون تاريخه تاريخ ثائر او متعاون مجامل ، لقد بدأ تاريخ التلميذ الذى درس الجغرافيا مع اسم القدس الذى كانت له اصداء ذات صلة بالقصة الانجيلية ، اى انه ارتكز على الايمان بمصير القدس الجديدة .

ان عظمة الشخص تأتى من تاريخه ، ولكن ميزة التاريخ تابعة لميزة الاساطير التى ادرك الشخص بواسطتها الحقائق البشرية التى تتجاوز، امام الشخص ووراءه ، زمانه الخاص * .

(1) هى قصة (المواطن) الفرنسى بعد الثورة .

* كتب (فان درليو) فى هذا الموضوع افكارا مفيدة وذهب الى حد انه صاغ لفظة جديدة هى mythistoire (اسطور تاريخ) فانظر المرجع السابق صفحات 128 — 211 .

(يقول فان درليو « ان التاريخ يجرى دائما بين اسطورتين هما اسطورة البداية واسطورة النهاية » ثم يوضح بعد ذلك ان للتاريخ بداية ونهاية ، اما الاسطورة فليس لها ذلك . انها تجرى فى الابد ... ويجب ان نتخلى عن الراى التطورى القائل بأن التفكير الاسطورى ترك المجال للتفكير التاريخى ، فالتاريخ لا يستغنى ابدا عن الاسطورة . والتاريخ اذن هو الطريق بين اسطورتين ، اى بين ابدىين ... ونلاحظ ان الواقع الابدى الذى نتحدث عنه الاسطورة ينبثق فى التاريخ ويقسمه من طرف لآخر ، وتهيمن الاسطورة على التاريخ بين هذين الابدىين ، ويفقد التاريخ المسيحى كذلك كل مغزاه بدون اسطورتى الخلق وخلص البشر على يد المسيح . وبعد ان يتحدث عن اللحظة التى ينبثق فيها الواقع الالهى فى الواقع التاريخى ويبين ان ذلك ليس نتيجة فلسفية وانما هو امكانية ، هى ما يسميه Mythistoire (اسطور تاريخ) اى ملتقى الاسطورة والتاريخ . ويمكن ان نطلق عليه خيرا من ذلك اسم الرمز . انظر

Van der Leeuw, (1940), pp. 124, 215-216

وهكذا نلاحظ من خلال التاريخ سبب هذا الوضع المتناقض الذى ارتبط فيه ظهور الشخصية برفض الاسطورة ، ورسوخها باللجوء الى الاسطورة ايضا . لقد اقتضى التفرد الانفصال عن المجموعة الاسطورية التى كان الشخص فيها مختنقا تحت غطاء الشخصية المجتمعية الكثيف . ولكن اللجوء الى اساطير اخرى بقى ضروريا ليستوحى الشخص منه تصرفاته ، ويمكن تلخيص سير هاتين الحركتين كما يلي :

رفض الاسطورة ، ادراك البعد الثالث ، انعزال فى العمق ، تخلص المكان بين العالم والانسان ، تفرد ، اكتشاف مقارنات ، العقلانية .
اللجوء الى الاسطورة ، ارتقاء الى مستوى الحقائق البشرية حيث كل شئ مشاركة وعلاقة واتحاد Communion وحياة وامكان ظهور الشخص .

تاريخ ، اندماج الشخص فى العالم .

الاسطورة الميلاييزية والاسطورة عند المتحضرين

هل هذا الملخص الذى يبين مراحل تخلص الشخص البدائى خاص كل هذا الخصوص بالعالم الميلاييزى ؟ اولا يمكن ان يصلح كذلك لما يمكن ملاحظته من تطور فى عالمنا المتحضر ذاته ؟

ان التفرد لا يلعب دورا كبيرا فى هذا العالم المتحضر ، لانه يبدأ على وجه العموم فى الصغر بين الوقت الذى يتحدث فيه الطفل بضمير الغائب عند شهره الثامن عشر والوقت الذى ينطق فيه بضمير المتكلم عند الشهر الرابع والعشرين او السادس والثلاثين ، وحوالى السنة الرابعة او السادسة نجد ان هذا الفرد الصغير ، الذى لم يصبح مجتمعيًا تمامًا ويقول « لا » ليثبت ذاته ، يلجأ الى لعبة يتخيل فيها انه احدى الشخصيات ويزعم انه حيوان من كلب او طائر او خفاش ، وهذا ما يسمى احتقارا بتلفيق الخيال affabulation ، ولكن الطفل لا يصنع شيئًا فى هذه السن سوى انه يعرف ذاته فى العالم ، وهو عمل يبدأ فى باطنه ، وتأتى التربية المحافظة على الاساطير فتوجه هذا العمل بأن تقود الطفل الى احدى طبقات الاتراب ، مثل طبقة الجراميز او الصقور او غيرها من الاسماء الطوطمية الجديدة حيث يتلقى سلوكه عن طريق اسطورى ، ويقطع ، بعد ذلك فى نهاية البلوغ ، فترة يرفض فيها الاسطورة ، وهى فترة اثبات الذات ، وتتطابق مع انتهاء التفرد ، ولكنه عند ما يلجأ بعد ذلك الى

الاسطورة التى ستملى سلوكه فى الحياة يكون قد امتلك نمطا من المعرفة الوجدانية التى ستلعب دورا عظيما جدا يجهل الناس قدره .

الم تدخل الاسطوره والاسطورى لغة الكبار كذلك ، فعند ما يتحدث احدا فى لغته المليئة بالمخلفات عن الحديد الذى يتمدد بالحرارة او البحر الذى يهيج ، دون ان نهتم بما تثيره هذه التشخيصات ، او يقول لصديقه مخلصا ، Adieu (استودعك الله) دون ان يهتم بمضمون العبارة ، وعند ما يتحدث العالم ، فى مستوى اعلى ، عن القوة والضرورة — وربما املى علينا الفزيائى اليوم كلمات اخرى ، وماذا يصنع الخطيب عند ما يدعو الى التضحية فى سبيل الوطن او من اجل الحزب او فى سبيل الله ، سوى انه بهذه الكلمات يحيط بواقع بشرى او عالمى او الهى لا نستطيع ادراكه ؟ وهكذا نحيط بهذا الواقع ونمتلكه بعض الامتلاك كما يعزل ويمتلك عطر الازهار بالتقطير من خلال الفحم .

او ليس لفظ الشخص ذاته صيغة وقولا يحيط بحقيقة بشرية بفضلها يتحدد الكائن فينا ويصير ذا روح مجتمعية واستعداد للمشاركة وصاحب سلوك ان احسن توجيهه فتح له سبلا لا نهاية لها نحو كل ضروب الازدهار. ويتعلق الامر دائما ، فى كل الاساطير الصغيرة او الكبيرة التى تلعب دورا فى الحياة الغربية ، بنوع من الحديث او القصة او المصطلحات او الافعال التى تتضمن فى معناها حقيقة ليست مجهولة عندها ، لاننا نحس بها ولكننا لا ندركها كموضوع خالص لحواسنا .

ولا يبدو اى فرق جوهري بين اسطورة الانسان العصرى واساطير البدائى الميلاينيزى . ولكن الانسان العصرى يستطيع التحكم فى اسطورهه بالعقلانية . وليس معنى ذلك ان يحللها كما تحلل الاشياء ، ولكن ان يعرف وجودها ودلالاتها وان يسمى الحقيقة البشرية التى تحيط بها ، وان يستعملها لغايات مختلفة (اساطير دينية واساطير كبرى سياسية عصرية) فهو يعرف انه يستعمل اسطورة ويدرك بها حقائق خاصة . وهذا يكمن الفرق بينه وبين البدائى .

ان البدائى ، بدون مفهوم المكان وبدون اماكن التراجع لاستخلاص ما يمكن ان يتعلمه من منطق التقنية الجسدية او اليدوية ، لا يستطيع ان يتحكم فيما يحسه ، ولذا يبنى علما اسطوريا زائفا ، ولكن طبيعة اخطائه ذاتها تساعدنا على استخلاص معنى الاسطورة الحقيقى ، فنحن نلاحظ فى الحقيقة انه :

عند ما ينظر البدائي الى العالم من زاوية المجتمع توحى اليه نظراته الاسطورية التى يدرك من خلالها الحقائق البشرية او حقائق الحياة بسلوك مجتمعى سليم .

وعند ما ينظر الى العالم فى مجموعه الفيزيائى تدفعه نظراته الاسطورية الى الخلط والضلال والانحطاط .

ومن الجدير بالاعتبار انه استطاع ان ينظم بطبيعته مجتمعا قابلا للحياة عند ما استخدم الاسطورة ليعبر بها عن الحقائق البشرية ، لقد اعطاه النظام الاسطورى القديم نقطة يركز عليها وتتيح له عند ما يتموضع الفكر ان ينتقل بكل كرامته البشرية الى مستوى اسطورى جديد ، وهذه الكرامة التى احتفظ بها هى التى نلاقيا حاليا عند ما نعاشره عشرة تعاطف ولكنه عند ما استخدم الاسطورة بالعكس فى غير محلها انساق الى استعمال القول لا كمظهر لذاته ، وانما كأداة لارادة القوة عنده . لقد جعل للصيغة صفات الوجود الفعلى فصارت تعد مؤثرة بذاتها (1) . وتولد جزء عظيم من سحره عن هذا الانطباع الذى اصاب النظرة الاسطورية، وقد انجر البدائي بتجاهله للاسطورة الى فساد الفكر الخرافى . ومن هذا الفكر الخرافى استمد العالم ، الذى حبس البدائي فيه نفسه ، صورته البائسة . وتلك هى الوحشية التى نلاقيا عند ما ندخل الى قراه .

ان الاسطورة عند ما استخدمت فى دورها الخاص حبت العقل ، وعند ما استخدمت استخداما خاطئا خربته ، وحبست الشخص الى الابد عن ان يتخلص من شخصية المجتمع الاسطورى .

الاسطورة والقول

فى الملخص الذى وضعناه اعلاه للتحرر من التفكير الاسطورى وتخلص الشخص الذى يشرع فى الدخول الى تاريخه الخاص لا توجد حواجز

(1) « قد يحدث للشكل ان يفرغ تماما ويبقى زمنا طويلا بعد موت محتواه ، بل انه قد يتجدد تجديدا عجيبا ، وان السحر التعاطفى Sympathique الذى يحاكى التواءات الحيات قد ابتدع الزخرف المعرّش l'entrelac اذ لا نكاد نشك فى ان اصل هذه العلامة هو الوقاية من المرض ، وقد بقى منه اثر شاربات (اسكولاب) Esculape H. Faucillon, (1955), p. 12

محكمة بين هذه المفاهيم المنفصلة عندنا ، وهى مفاهيم الشخص والعقل والعقلانية والاسطورى ، فهى تشكل مجموعة متداخلة يتكون من تناسقها الكائن فى كماله .

ويظهر لنا قدر هذا التناسق اذا نظرنا مثلا الى الميلانيزى فى فترة التحرر من التفكير الاسطورى وظهور العقلانية ، انه يكتسب دفعة واحدة هذه المرونة التى تكون عند من يبتعد عن العالم وينفصل عنه انفصالا كافيا ليشرع فى اكتشافه ويحاول التحكم فيه ، وتلك بداية الحرية الناشئة ، ويفسر لنا حماسة التلاميذ عند ما انقضت عن عقولهم السحب وانكشف لهم جانب جديد من العالم . انها تحمس للمعرفة تلعب فيه الحمية والوجدان والاسطورة دورا شبيها بدور التحمس لبديهيات العقلانية ، وهى التى تدفع الميلانيزى الى تعلم الابجدية ، ودفعت البولينيزى الى ان يبنى امام مدرسته الابتدائية فى تاهيتى رواقا من خشب ، ويجعل فى واجهته هذه الكتابة وكأنها رمز الجمال الاسمى :

$$4 = 2 + 2$$

وتدفع كذلك هؤلاء واولئك الى البحث عن ديانة تجدد الاطر الاسطورية القديمة بأن تفرغ فيها محتوى جديدا ، وهكذا نرى الميلانيزى المسيحى يجمع افكار النذر والتفانى والورع والتقديس فى لفظ قديم من لغته هو Rhewa وهو لفظ يعنى اندماج الكائن اندماجا كليا فى الطاعة والاتحاد الطوطمى . ويمكن ان نترجمه بكلمة « تطوطم » se totémiser ، ان الاغشية الاسطورية التى استطاع العقل ان يدرك بها الحقائق المسيحية لا تحير الميلانيزى لانه يدرك الحقائق وينظر الى الاغشية الاسطورية بوصفها كذلك .

وقد يحدث له فى حماسته ان يدرك حقائق خداعة كما هو الامر عند ما يدعو الرجل الابيض الى اسطورة الانماج Assimilation فقد تبارى رجل الدرك والرؤساء الاداريون فى الغباوة ليقضوا على الاستيكا الكانكية ويسود فن الثكنات العسكرية التافه ، وتحمس احد الاهليين فأراد ان يترك العرف الجارى فى الزراعة وينتج الذرة بالطريقة الحضارية ، اى بيد عاملة مأجورة ، فأقنع قرابته بأن يصبحوا كالحمالين . وسرعان ما اصطدم بكل المصاعب التى يعانيتها رأس المال امام البروليتارية فذاق مرارة المفرورين .

ولا تنقص هذه الاحداث العارضة شيئاً من قيمة الحساسية عند ما يبدو ان الوصول الى المعرفة ممكن بعد العملية التي لاحظناها . ومن المفيد ان نستمع الى الميلانيزى وهو يعبر عن اعجابه بالاكتشافات العينية عند ما يقوم بتشريح يبين له الحقائق التشريحية او البيولوجية ، وبالكشوف الروحية التي تتضمنها قصة تاريخية او اسطورية ، اذ يهتف قائلاً :

— No ka do no ، قول هو قول حقا .

ويتبين لنا بهذه الكلمة ان الامر لا يتعلق عنده بشيء مجرد ، ولكن بقول يتجلى فيه الكائن ، ذلك ان العمل المتقن والسلوك والشئ المصنوع والمعادلة الرياضية تجتمع كلها عنده في كلمة واحدة تدل على مصدرها وميزتها No xie اى قوله ، فسواء كان الامر امر اكتشاف الذات او تطبيق او تقنية او اسطوريات فان الكل عنده قول ، اى يتجلى الكائن في هذين المظهرين ، حيث يدرك الموضوع عن طريق اليد والواقع البشرى عن طريق الاسطورة .

ويبقى هذان المظهران ممتزجين في لفظ no وان تقهر الاسطورة الذى لاحظناه في تعثرات الميلانيزى وهو يسر نحو العقلانية ، لا يتطابق في ذهنه مع اى فكرة انهزام او مركب نقص ، ولكن فقط مع اصلاح لاقوال no واثبات للذات التي ادركت نور كلمة صادقة بعد ان بهرتها في نهاية مناجاة ذاتية دامت آلاف السنين . ولا يوجد تعارض بين القول العقلى والاسطورة ، فهما قولان مستواهما مختلف ، وقد استمر الميلانيزى بعد ان وصل الى الذهنية العقلية في استخدام الاسطورة ، لا ليفسر بها العالم الذى تكشف عنه التجربة الحسية وتفسره العقلانية ، ولكن ليرتكز على الحقائق البشرية التي تدرك من خلال الاسطورة (1) .

وكل هذا قول وكلمة Parole et Verbe وهذه الوحدة الاصلية تجعله يحتفظ بذلك الانسجام الذى يدهشنا عند ما نرى الهوات التي تفصل في المجتمع الميلانيزى الحالى بين الشخصية المجتمعية العتيقة وبين مطلق الشخص .

ذهنية اسطورية

يبين لنا تاريخ الميلانيزى ان بنية ذهنيته متركبة من عنصرين ، هما

(1) انظر (ف 11 ق 4) .

الاسطورة والعقلانية ، ولا اسبقية لاحدهما على الآخر ، فقد استخدم الانسان التفكير الاسطوري في تفسيراته الذهنية الاولى ، ولكن ذلك في غير احتكاكه بالعالم الحسى من ليل بارد وقاس الخ ، هذا العالم الذى اوحى اليه بلغته . فلا يوجد من اللغات البدائية المعروفة لغة خالية من العقلانية ان العقلانية اصيلة اصالة الاسطورة في تاريخ التفكير ، الا ان عنصر العقلانية بعد ان قواه المنطق المستمد من التقنيات يتطلب ، ليستطيع ان يلعب دوره كاملا ، وقتا من التعثر والنضج لم تتطلبه الاسطورة .

وكان من الممكن ان تنمو النظرة الاسطورية الى العالم نموا لا تصل اليه معرفة العالم معرفة عملية . فهذه لا تسير الا بتدرج ، وقد نشأ عن ذلك تحول *décalage* حسب تقدم الذهنيات او تهقرها ، اى حسب كونها تركت السيطرة لهذا العنصر او ذاك .

ولكن هل يتضمن هذا التحول فرقا اصليا في البنية بين الذهنية البدائية والذهنية العصرية ؟ اننا لا نستطيع فى الحقيقة ان نعارض احدهما بالآخرى كما لا نستطيع ايضا ان نعارض الشعوب البدائية بالشعوب العصرية باعتبارها نماذج لهذه الذهنية او تلك ، فلا يوجد تعاقب او تطور من الاسطوري الى العقلى ، وقد رأينا من قبل ان الشخصية الميلانيزية عند ما تتفكك تضطر الى التلاحم من جديد عند ما تجد مرة اخرى هذا العنصر الاسطوري الذى امتهن اثناء تفرد لم تحسن قيادته ، انه ما من ذهنية الا وهى ذات جانب عقلى وجانب اسطوري ، ولكن يمكن ان يتغلب احد هذين على الآخر الى ان يكاد يغطيه تماما .

ان عبارتى الذهنية البدائية والذهنية العصرية خداعتان ، لانهما لا تنطبقان على اى واقع فى العالم * وينبغى بالعكس ان نبين العنصر

* لا يمكن الرجوع الى البدائية ولا تصورها من جديد ، وان جهود الادباء والفنانين فى هذا الموضوع خداعة . وقد احب الناس ، فى وقت ما ، (جيونو) Giono لانه استطاع ان يكتب : « انك لست هذه الكتلة الكثيفة من اللحم كما تظن ... ولكتك كلك مسام وخروق ، ومطعون كلك وطاف كشبكة الصياد وكغابة وكشجره ... انك كأوراق الشجر التى يقلبها الريح وتخرقها الشمس ويجرى فيها الهواء ، انها ، وهى المبتلة بالعالم ، ليست انت فحسب ، ولكن ، انت فى العالم » .

وشتان ما بين بطل هذه العبارة الذى احس بمشاركة جسده فى الطبيعة وفعالية الاتحاد بالطبيعة وبقيمة كل هذه الاحساسات الاستيكية =

البنوي السائد ، وان نقول ذهنية عقلانية او ذهنية بدائية حسب الجانب المتغلب فيها .

وهذا البيان البسيط الذى لم يكن منه بد ، بعد ان اتصلنا فى هذه الصفحات بالميلانىزى ، وراءه مع ذلك تاريخ ليس هو تاريخ الاسطورة ، ولكن تاريخ الارتباك الذى احس به الاثنولوجيون امام الاسطورة . فلفظ *Mythe* (الاسطورة) فى الحقيقة لفظ قديم دخل لغتنا بعد ان ضعف معناه وصار له معنى الخرافة *fable* والقصة التى لها صلة بالآلهة . وقد بين (فان جينيب) *Van Gennep* بعد ذلك ان الاسطورة قصة تفسر مجموعة من الطقوس او تحددها * . وصار من المسلم به اليوم انها تحور ميكانيات المجتمع وتصرفاته المنظمة ، انها تضمن تكرار الافعال والاحداث التى يعد تجددتها شرطا فى التوازن المجتمعى والتوازن البشرى . وتعاد الحادثة التى احاطت بها الاسطورة ، فى الاصل ، الى قلوب السامعين بتلاوتها . فالقصة تؤثر كما تؤثر الطقوس التى تحل *Actualise* فى نفوس المؤمنين الحادثة الدينية الاولى .

ولكن ، فى نفس الوقت الذى ثبت فيه للاسطورة معنى القصة ، بدأت الاثنولوجيا تكشف عن هذه المجتمعات الماثلة للمجتمع الميلانىزى

= وبين ان يعطى لسلوكه الاشكال الاسطورية التى يتصرف بها وكأنه شجرة او كما يصنع الكاناكى مع اليامة . فانه ، ولو ابتل بالعالم ، لا يوجد عنده تشبه بالعالم يحدد موقفه العام ، وليس تفكيره هنا اسطوريا ولا بدائيا . وقد استمدت الاستيتيكا هى كذلك من البدائية فى تجديد الصرخ القديمة ، ولم يكن ذلك فقط فى الموسيقى من اجل اعادة الاسبقية للايقاع ، وانما كان كذلك فى الفن ردا ضد النظام والمنطق الذى يضطربنا اليه استعمال البعد الثالث ، ومجهودا عجيبا لاداء تأثيرات متقاربة بمجموعة من الالوان على سطح واحد ، انها طريقة فى النظر الى عالم ذى بعدين اثنين تؤدى فيه الالوان والاضواء نفس الوظيفة التى كانت تطلب من قواعد المنظور والبعد الثالث ، ولكن هذا العمل كله يستلزم تقنية بارعة ، وينتهى الى نتائج مجردة هى فى آن واحد تمرن ولعب ، وهما جانبان من البحث والسعى نحو الكمال ، ولكنها لا يتضمنان اسطورية ولا بدائية .

* *Van Gennep, « La formation des légendes » p. 30*

(فان جينيب) اثنولوجى فرنسى (1873 — 1957) ومن كتبه كذلك :

« Les rites de passage », Paris 1909 ; « l'état actuel du Totémisme », Leroux, 1930 ; « Masuel du folklor français contemporain », Paris 19 46.

والتي يبدو فيها ان الناس والآلهة والطواطم ممتزجون، فوجدت ان العناصر الخرافية التي كانت تعد متروكة للاساطير القديمة . حية هنا عاملة ، ويعتقدها ويعيشها اناس احياء . وقد اطلق على هذه الحالات الجديدة لفظ اسطوري mythique ، ولكننا لا نجد وراء هذا الاسطوري قصة تنطبق على الاسطورة .

ومع ان الاسم والوصف المتعلقين بموضوع واحد يتطابقان في لغتنا مثلما يتطابق كيميائي وكيمياء وروحاني وروح (1) فقد جرت العادة على اعتبار ان الاسطوري والاسطورة يشذان عن القاعدة ، ولا يطابق احدهما الآخر .

وقد اثار هذا التضارب مصاعب للاثنولوجيين فكان لا بد من ان يتسع معنى الاسطورة ليشمل المفهوم الذي يتضمنه لفظ اسطوري ، او ان يتنازل هذا اللفظ لآخر مقارب له في المعنى ولكنه اكثر مطابقة للمقصود .

ومن المفيد ان نرى جهود الاثنولوجيين امام هذه الصعوبة التي وجدوها في التعبير عن الاشياء المتعلقة بالاسطورة ، فقد احسوا بالاسطورة فيما لاحظوه وتبينت لهم آثارها . ولكن ، لم يكن لديهم اى سند من العلوم الانسانية يساعدهم على توضيح ما شاهدوه .

ولهذا حاول (مالمينوفسكى) ، متأثرا بما لاحظته من حياة اسطورية في شمال ميلانيزيا ، ان يوسع مفهوم الاسطورة . فقد انتقد بشدة في محاضراته باكسفورد * تعريف الاسطورة الكلاسيكى وقال عنه انه يتعلق بأساطير ميتة . فالاسطورة بالنسبة للميلانيزي واقع « معاش » . بل يذهب الى ابعد من ذلك ويقول : « ان الانفعالات التي يحس بها الناس عند ما يسمعون بعض القصص هي نفس الانفعالات التي يحسونها في الاعراف او القواعد او الطقوس » ، فهناك اذن حمية في السلوك دون ان تكون هناك حكاية لاية سطورة . ولكن (مالمينوفسكى) لم يذهب مع الاسف في بحثه الى ابعد من ذلك . وانهى محاضراته بحكاية اساطير مختلفة دون ان يستخلص مغزاها ، لقد استشف المسألة وطرحها طرحا جزئيا ، ولكنه

(1) في النص Famélique و Faim

Malinowski, « Myth in Primitive Psychology » *

(نشر هذا المقال في كتاب مالمينوفسكى 1968) .

انجز مع جانب آخر من الملاحظة هو السحر ، لقد الهته فتنة السحر عن الاسطورة فبين لنا مثلا ان (ارجونوت) المحيط الهادى (1) ينفخون في محارات بحرية عند اقترابهم من احدى الجزر ، ويقصدون بذلك زعزعة الجبل اكثر مما يرمون الى اشعار اهل الساحل بوصولهم فهم يعتقدون ان الاسلاف القاطنين بالجبل ستأخذهم الرجفة لسماح صوت محارثهم ويشملون القادمين برعايتهم ، ان صوت المحارة يستجلب مشاركة الاجيال الاسطورية في اعمال الاحياء الجليلة .

يقف كل بحار في مكانه واحدهم يدير المحجنة Gaffe وآخر يذكر التعازيم السحرية ، والجميع يعمل بحمية لانجاح عملية النزول الى البر . ويلح (مالىنوفسكى) في بيان هذه الجزئيات السحرية التى يراعيها كل بحار ، وينعت هذا المشهد بأنه سحرى ، ولكنه عند ما يصنع ذلك يحو الى الابد ما لعملهم من عمق اسطورى . ان زعزعة الجبل تعنى بالضبط نداء الآلهة . فلا يوجد فاصل بين الجبل والآلهة . وكل النظرة الاسطورية الى هذا العالم متضمنة في هذا الدعاء الصوتى الموجه للبلد . ان (مالىنوفسكى) عند ما تخلص عن هذه النظرة لصالح الطقس السحرى قد وقف عند جزئيات السلوك وغفل عن نظريته الصائبة للاسطورة المعاشية ، وهكذا يختلق الاسطورى تحت الاولوية المعطاة للسحرى .

اما (بروس) فقد نظر بالعكس الى الاسطورة نظرة عميقة حقا * لانه يبين ان الاحداث الاصلية تعطى قوتها ونفوذها للاحداث الحالية ، وان اساطير الزونى ليست ميتة ، ولكنها بالعكس ذات مغزى عميق يصفه بأنه دينسى (2) .

(1) Argonauts انظر ما سبق (ف 6 ق 2) وقد اطلقه (مالىنوفسكى) على بحارة جزر تروبرياند والوصف الذى ينقله المؤلف هنا في كتاب مالىنوفسكى : Argonauts Of The Western Pacific. (1922) كما نقله (فان درليو) في كتابه (93 — 92 و 70) (1940), p.

* Preuss, Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, 1933 (Konrad Theodor Preuss) اثولوجى المانى (1869 — 1938) قاد رحلات اثولوجية في المكسيك وكولومبيا . وله دراسات مهمة في الذهنية البدائية وقد لفت النظر الى الصبغة النموذجية التى للاحداث الاصلية فانظر ما سبق في (ف 6 ق 3) والمبخل (ق 4 ج 9) .

وهذا ما يتحدث عنه كذلك (فان درليو) في (1940), p. 103

(2) Zuni من هنود امريكا الشمالية ، انظر ما تقدم عنهم (ف 5 ق 4) .

ويفرق (ليفى برول) ، بما عهد فيه من الوضوح وعظيم الفطنة ، بين الاسطورة الكلاسيكية واسطورة البدائيين تفريقا ليس فيه اى التباس فهو بأسلوبه الصافي الذى يحمل رفيع التقاليد لا يستعمل كلمة دون ان يترك لها معناها الكامل ، ويميز بعناية بين الاسطورة والقصة والتصورات الجماعية التى هى اساس الطوطمية . وقد جره عدم تحديد التصورات الجماعية وعدم تماسك الاساطير التى يحكيها كل واحد بطريقة مخالفة واحيانا مناقضة والعلاقات الموجودة بين الانسان والحيوان * الى ان يهتم اكثر الاهتمام بميكانيكية الذهن البدائى وميوعته ، وان يتصور ميدانا يجرى فيه هذا التفكير وهو ميدان ما فوق الطبيعة . وبدا له ان لفظة اسطورى أضيق من ان تشمل كل هذه المميزات وآثر عليه وصفا أبسط وأسهل ، هو غيبى *Mystique* ويعرفه بأنه « الايمان بقوات وتأثيرات وافعال لا تدركها الحواس وهى مع ذلك واقعية » * * ، أن البدائى يدرك العالم فى تجربة مباشرة ذات نفوذ حاسم فى نظره . وبهذا يتجلى ما لذهنيته من اتجاه غيبى .

وقد نال هذا الوصف بالغيبى حظوة عظيمة فتبناه العديد من الناس ، وناقشه آخرون واسفوا لكونه يتضمن فى الظاهر تفسيراً مع انه لا يفسر شيئاً . وان الميلانيزيين الذين رأيناهم اعلاه ، مثل الكاناكى الذى روى بفأسه عند ما رأى النظرة البشرية فى عين القرش الذى يحمل روح السلف ، والعجوز التى تداعب فيرانها الطوطمية ، أو هذه الام الشابة صاحبة الطفل المريض التى أرادت ان تفارق زوجها المسيحى لانه لم يذهب الى خاله ليلتمس منه البركة الشافية للطفل (1) ، كلهم لا يعملون طبقاً لقوات أو تأثيرات مبهمه وغيبية ، ولكنهم ينظرون نظرة خاصة الى هذا العالم الذى يتحد فيه القرش والجد اتحاداً ذاتياً ، وفيه للطوطم معنى كامل ، كما يعد فيه الخال منبعاً للحياة . انهم يستمدون تصرفاتهم من هذه النظرة ، وليس فى ذلك اى تجربة مباشرة لها فى اعينهم نفوذ حاسم ، وانما هناك

* هذه العلاقات الاخيرة هى التى جعلته يؤلف كتابه

« La mythologie primitive ».

Lévy-Bruhl, «La mentalité primitive», Herbert Spencer, Lecture * *

Oxford, 1931, p. 16

(انظر ف 7 ق 3)

(1) انظر نهاية الفصل الخامس .

سلوك اسطورى ، ويشهد موقفهم بوجود واقع محدد لا يدرك الا من خلال الاسطورة ، وفي وصف هذه المواقف بالغيبية افراغ لها من محتواها الاسطورى ، وهكذا يختنق الاسطورى تحت ستار الغيبى .

وهذا ما جعل (ليفى برول) فى نهاية كتابه البديع فى الميثولوجيا البدائية يرى ان فى الاسطورة انفراجا للذهن (1) . وترك ، لحظة ، الموقف العقلانى لانه « ربما وجب الاقرار بأنه ، فى اعماق كل ذهن بشرى مهما يكن نموه الفكرى ، يتبقى شئ من الذهنية البدائية ولا يمكن اقتلاعه * » .

وقد بين الاستاذ الهولندى (فان درليو) هذا الاستمرار الذى تتسم به الذهنية البدائية ، وكان معجبا بـ (ليفى برول) فأهداه الكتاب الذى ألفه بالفرنسية عن البدائيين ، غير انه ذهب فى هذا الموضوع الى ابعد من ذلك ، فقرر ان الذهنية البدائية ليست عتيقة ولكنها تمتلك بالعكس اسلم الصفات التى تتصف بها كل ذهنية مستوفية للشروط ، وتبين له ان الاسطورة والعقل (ويعبر عنه باللوغوس Logos) عنصران مركبان لبنية الذهن حقا . فلا يقبل ان تعارضا بين الذهنتين البدائية والعصرية ، ولكن بين اتجاهيهما ، فالاولى اسطورية ولا يمكن ان تساعد على وضع المفاهيم ، والاخرى منطقية ولا تستطيع ادراك الحقائق التى يميل اليها الاتجاه الآخر (2) . ثم يستخلص موجزا اشد الاجاز :

« تنزع الذهنية العصرية الى حياة لا تكون سوى معرفة وتضع حدا للحياة . وتنزع الذهنية البدائية الى حياة لا تكون سوى حياة معاشية ، ولكنها تعوق المعرفة » او لا يتضح لنا هذا التعارض بصورة الميلانىزى الذى لم يحسن قيادة تفردته فترك الاسطورة ليتفتح لمعرفة العالم ... ثم يسمى امام الانهيار الذى يتهدهه عنقذ الى البحث عن الاسطورة ليجد فيها سلوكا قابلا للحياة .

(1) يرى (ليفى برول) اننا عند ما نستمع الى الاساطير نتخلى عن الموقف العقلانى وننفس عما تكتبته فينا العقلانية من ميول نحو معطيات التجربة الغيبية والعالم الاسطورى ، ولذا كانت الاساطير اكثر من متعة ، ففيها انفراج détente L. B., (1935), pp. 317-318

ibid. Oxford, p. 27 *

(2) يبين (فان درليو) انه لا يوجد فرق ظاهر بين اللوغوس والاسطورة وان الاول يتميز بكونه يعرف المنهاج او لانه منهاج ، اى طريق يتبع 139 — 134 Van der Leeuw (1940), pp

ان الاسطورة ليست انن كما في نظر (ليفى برول) انبعثا للمعهود الاولى ، ولكنها حقا عنصر اولى في الذهنية ومن بنيتها ، ويعرفها (فان درليو) بأنها « قول يحيط بحادثة » ، اى قول يصير عملا بحكم تكراره ويبعث في امر الحاضر « ان الاسطورة انن شكل جوهرى من اشكال الاتحاد واشكال الفكر ، وهى كذلك افضل اشكال الحياة » * .

ولو لاحظ الميلاينزى في هذا التعريف لفظة (القول) Parole لترجمها بكلمة no وفهم منها ان الامر يتعلق في هذا القول بكل الحركات والاحاديث التى يتجلى فيها الكائن ، ولكن الاستعمال القديم قد ضيق عندنا معنى هذا اللفظ فاقصر (فان درليو) كمن سبقه على ما جرى به العرف من ان القول يدل على الحديث او القصة ولم يظهر له ان الاسطورة قد تكون شيئا آخر . ويقسو في الحكم على (كاسيرير) الذى تعود ما للغة من اشكال رمزية فنظر الى الاسطورة نظرة واسعة مثمرة (1) « انه يسمى اسطوريا كل وجوه هذا التفكير الذى اعتدنا معرفته ، وبما ان قيمة الكلمات بما نستعملها فيه Verba volents usu... فنستطيع ان نقصر على التعريف الذى يصوغه (نيتشه) Nietzsche بدقته المعهودة : لا توجد اى فكرة تقوم على اساسها الاسطورة ، بخلاف ما يعتقد ابنا ثقافة مفرطة في الدقة والتفنن ولكن الاسطورة ذاتها متألفة من فكرة » ** .

وماذا يكون حال النص المذكور لو وضعنا no ، اى القول ، مكان الكلمة الاخيرة ؟

وهكذا نجد ان مفهوم الاسطورة قد اتسع بعد مسيرة طويلة عند ما احتك بالاثولوجيا . ان ضيق معناه الادبى كان يضايق الباحثين الذين احتكوا بالواقع الاسطورى ، فقد ضايق (مالىنوفسكى) و (بروس) اللذين كانا يعملان في الميدان واشتا ان الاسطورة اوسع مما يعتقد الناس . اما (ليفى برول) و (كاسيرير) و (فان درليو) ، وهم فلاسفة ، فقد فهموا حقيقة الحيرة التى وقع فيها الاثنولوجيون ، وان دقة نظر (فان درليو) الذى يرى في الاسطورة قولا تفتح السبيل لما يستطيع ان يساهم به الميلاينزى فيما للقول من معنى عميق ، هذا القول الذى يتجلى فيه الكائن . وان لغة اليماء والحركات التعبيرية

* « L'homme primitif et la religion », p. 118

(1) ارجع في شأن (كاسيرير) الى المدخل (ق 4 - ج - 12) .

** idi. p. 118

جانبان من جوانب القول ، ويزودان ، وقت الانفعال او الحمية ، بالاشكال او الصيغ التي تحيط بحادثة ما . فعند ما يجيء امرأة المخاض في (كوماك) Koumac وتخور قواها يلتف الرجال حولها في دائرة ويرقصون صامتين الى ان تضع حملها . فهناك اذن دواع اسطورية تدفع هؤلاء الناس المغتمين الى الرقص ، فهل هذه حادثة مطهرة اصلية لم تسجل قصتها في شيء آخر غير هذه الحركات الايقاعية ؟ لست ادري ، ولكن كل ما يقوله الراقصون تشجيعا لهذه المرأة هو :

— هذا قول هؤلاء الناس ليساعدوك .

ان هؤلاء الراقصين واولئك الكناك الذين رايناهم اعلاه في مختلف الاشكال الاسطورية التي تتخذها حياتهم ينقادون جميعا لاسطورة لا يستطيعون ذكرها ، ولكن يهتز لها كيائهم بأكمله ، انها اساطير تعيش فيهم ولم تبرز على السنتهم ، ولكنها تظهر امامنا من خلال تصرفاتهم .

ان الاسطورة يحس بها وتعاش قبل ان تعقل ويعبر عنها . انها القول والشكل والحركة التي تحيط بالحادثة في قلب الانسان ، هذا الانسان الانفعالي مثل الطفل ، قبل ان تصير قصة ثابتة . ويبدو لنا من ذلك ان التعبير بمثل « النظام الطومبي » او « ان الطومبية مجموعة من التصورات الجماعية » تعبير ناقص بال ، فهو لا ينص على ما للطومبية من ميزة اسطورية ، مع انها وحدها هي التي تفسر لنا طريقة ادراك الواقع ، وابسط من ذلك ان نقول ان الطومبية تتضمن الاسطورة التي تسمح بادراك واقع لا يستطيع الميلاينزي ان يعبر عنه مع انه يحس به اشد الاحساس ، ونحن الذين نسميه بعد ذلك اسطورة الحياة التناسلية او اسطورة الحياه النفسية ، وكذلك التشبه بالعالم Cosmomorphisme يشرح موقف الكناكي من العالم ، فهو يزعم انه يامة او سمكة . وهكذا يكشف عن عدد من المشاركات غير المتوقعة الا ان كل هذه المشاركات والميوعة والاتسلاخات Métamorphoses داخلة في نظرية اسطورية واحدة تصدر عما يمكن ان نسميه اسطورة الوحدة (1) .

الميثولوجيات

تعاش الاسطورة الميلاينزية قبل ان يعبر عنها وتثبت في ميثولوجيا وتحى من جديد في الطقوس ، وهذا ما نتعلمه من ملاحظة الميلاينزي .

(1) انظر (ف 5 ق 4) .

فهل هناك في الحقيقة فرق جوهري بين الميثولوجيا البدائية ، مهما تكن فقيرة ، وبين الميثولوجيا التي تضم الاساطير الكلاسيكية الكبرى غير غموض الشكل ؟ أولا تعبر هذه وتلك عن احداث بشرية متوازية ، اى عن لحظة من الوجود لم يستطع الانسان ان يدركها الا بانتقاله الى زمان الحادثة وبالتحديد للحادثة بأقوال او حركات او قصص ؟

فلنوضح ذلك بأسطورة لكل من الجماعتين : البدائية والكلاسيكية. ففي غينيا الجديدة مثلا يحكى عن بطل يكسو جلده الفطار mycoses انه انسلخ من جلده ليلبس اجنحة ويصير طائرا . وعند ما عاد الى بيته اندس من جديد في جلده المريض . وشاهدته فتاة عند ما طار واختلست جلده المريض واحرقته . فلما رجع ونزع جناحيه ليلبس اهابه الرث لم يجده . ولكنه يلقى نظرة الفتاة فيقول :

— لقد اكتشفت من انا *

ويغتم لذلك .

ويسمى (ليفى برول) هذه القصة خرافة conte ويستشهد بها على ميوعة الطبيعة عند البدائيين ، ولكن ، الا يمكن ان نرى كذلك في هذه الميوعة التي تبدو لاعيننا اثرا لاسقاط الاحداث التي تجرى خارج نطاق انظارنا اسقاطا سريعا ؟ فكل حادثة تطابق زمنا يعيشه البطل ويشعر فيه بذاته حقا . فهل هذه الحادثة عند الانسان قلق ؟ ان الصورة تبين الجلد المقروح — امل ؟ ها هو الطائر ! — ملاقة عيني الفتاة المبتغاة ؟ انا موجود ! ان الغيني عند ما انتقل ، وهو منفعل اشد الانفعال ، الى هذا الميدان الاسطوري الذي هو ميدان قوات الهوى انكشفت له كينونته الخاصة من خلال هذه الصورة او تلك . ولو عبرنا عن امثال هذه الحركات في لغة نظرية لظهرت ملتبسة ، ولكنها عند ما تنكشف في صور متعاقبة تتناسق في نسيج ملحمى سداه الاسطورة ولحمته الواقع . ان هذه الاسطورة تذكر اذن باللحظة التي هي واحدة عند سلف (البابو) وعند ابن الاروبى ، هذه اللحظة الحالية دائما والتي يمكن ان يكشف فيها هذان الشخصان ، لو التقيا ، انهما معاصران لبطل « الحسناء والحيوان » ويسمى احدهما الآخر انسانية في هواها المتفتح ونسأل ، مع مراعاة الفارق في قيمة الواقع الذي تتضمنه الاسطورة ، هل هذه الطريقة في معرفة الهوى مغايرة جدا للطريقة التي لجأ اليها القدماء ليعينوا ولع الانسان بالبحث ؟ اليست تحكى محنة بروميتوس ؟ فمن اى عصر هو هذا التيتان ؟ ان بروميتوس لا ماضى له ، فعصره صادر عن بروميتوس ذاته وعن كينونته ، وكما عاشه بروميتوس كذلك يعيشه كل بروميتوس

معاصر ، مثل العالم السذى يدرس الراديووم ويدعه ينخر جسده ، والطبيب الذى يعرض نفسه للدغ البعوضة (استيكوميا) Stegomia ليصاب بالحمى الصفراء ويدرسها الى نهاية تضحيته فى سبيل العلم (1) . ولو التقى املم انظارنا هؤلاء الثلاثة ، وكلهم بروميتوس ، لاتحدوا ووجدوا انهم من عصر واحد ، ولما رأينا ثلاثة اناس ولكن ، واحدا ، ولسميناه الانسانية فى لاعج ولعها بالمعرفة .

يرى (ليفى برول) اننا نحس بلانفراج عند ما نسمع قصة اعادة تركيب جسد اوزيريس والبحث عن القطعة الاخيرة التى اكلها السمك او قصة الآلهة وآسورا Asura وهم يخضون البحر (2) ، ولكن ، الم يكن وراء هذه الاساطير التى ماتت اليوم زمان عاش فيه الناس هذه اللحظات وآمنوا ايماننا حارا ، مثل الأزواج الكناكيين الحاليين ، بأن نظام العالم تابع لمعايير سلوكهم ، ان الاسطورة لا توجد الا اذا كانت كسفا متجددا عن الواقع الذى يملأ اعماق الانسان الى حد انه يراعيها فى سلوكه ، وبدون ذلك تجهد الاسطورة تدريجا فى قصة وتفقد حرارتها فى يوم من الايام .

وينبغى على كل حال ان نخرج من هذه الاساطير المعاشة الاسطورة التعليلية Etologique لانها تدل على سعى للفهم وتفسير الاصول واقامة الاعراف على اسس اكثر مما تعبر عن حادثة او واقع بشرى (3) ،

(1) يشير الى Jesse Lazear (1866 — 1900) الذى مات بسبب هذه التجربة التى شاركه فيها James Carroll (1854-1927) وهما من البعثة الامريكية التى ارسلت الى كوبا لمعرفة سبب هذا الداء . انظر :

K Walker, « Histoire de la médecine », 1962, pp. 282-287

(2) ان العالم الالهى عند الهنود ليس متجانسا . فهناك نوعان من الآلهة : (آسورا) و (ديفا) Deva ويعيشان فى انسجام حسب النصوص الفيدية القديمة ، ولكن النصوص الحديثة تتحدث عن الصراع بينهما . ويتميز بالسيادة على الآسورا (ويعنى اسمهم ، فيما يظهر ، قوات الحياة) اثنان منهم ، وهما ميترا وفارونا ، انظر (ف 7 ق 3) وكذلك :

Le Veda, Marabout Université, (1967), p. 23

(3) ان الاساطير التعليلية (ان كانت هناك اساطير تعليلية كما يقول (ليفى ستروس) لا يمكن ان تعد اساسا لتفسير الاساطير تفسيراً عاماً . فهناك على كل حال اساطير لا تفسر شيئا . ثم ان الاساطير كما يرى (لينارت) طريقة فى ادراك العالم وفهمه ، هى غير الطريقة العلمية الموضوعية ، وانظر كذلك المدخل (ق 4 ج — 12 و ق 5)

وان الزمان الاسطورى الذى تقع فيه الاساطير لا يظهر بنفس الوضوح فى القصة التعليلية ، وقد اعتبر (ليفى برول) ان هذا اللفظ الاخير غير صالح لانه يفيد معنى العلة مع ان الاسطورة تقتضى ان العلة موجودة من قبل فى عالم ما فوق الطبيعة . ولم تحتفظ القصة التعليلية باسم الاسطورة الا بسبب الجهل بمعنى الاسطورة العميق . افلا يحدث لها ان تنحل وتتلف الخرافة ابطالها الذين يدخلون الى نطاق الزمان * . ويرجع الاغراط فى استعمال هذا اللفظ ولا ريب الى عهد قديم فى تاريخ لغتنا . ولكن وجب التنبيه اليه لتفادى اللبس ونترك للاسطورة ، اى القول الذى يحيط بالحادثة ، كل قيمتها ، سواء كانت اسطورة البدائيين او اسطورة القدماء.

الاسطورة والعقلانية

نمطان فى المعرفة متكاملان

وهكذا تنقص المسافة التى تبعد الميلانىزي عنا ، فنحن واياه ندرك بطريقة اسطورية واحدة كل واقع لا تصل الى موضوعه حواسنا ، وان تغير هذين العنصرين فى الفكر ، وهما الاسطورة والعقلانية ، هو وحده الذى يميز الذهنية العقلانية والذهنية الاسطورية .

ان الاسطورة نمط فى المعرفة الوجدانية يوازى نمط معرفتنا الموضوعية التى ينمىها المنهاج . وهما نمطان غير متنافيين ، الا ان النمط العقلى ينمو بالمنهاج ، ونحن لا ننتزع عن تنقيح هذا المنهاج ، بينما النمط الاسطورى يولد المواقف والنظرات والانظمة والشعور ويستلزم مراقبة العقلانية ، انها نمطان متقاربان ويتكاملان ، السنا نرى فى العصر الحديث ان العلم يهمل الموضوع المطلق وراء التصورات ليستخلص الاحداث المتعاقبة فقط ؟ ان العلم يركز فى هذا المجهود على الرمز العقلى ليفسر الواقع ، اما فى الميدان الاسطورى فان الفكر يعتمد على الاسطورة ليصور واقعا بشريا وحائثة . وتولد الاسطورة هذه

* انظر فى هذا الموضوع ما كتبه (دوميزيل) Georges Dumézil
عن روما فى :

Jupiter. Mars, Quirinus ; Horace et les Curiaces, Servius et
la fortune etc... (ارجع الى المدخل ق 5 — 2)

التصرفات التي يبرز بفضلها الشعور ، ويعارض مجرد قابلية التأثير التي عند الحواس .

وكل واحد من هذين النمطين يساعد الانسان على ادراك العالم ، ولكن البدائي يدرك ، بواسطة ابسط هذين النمطين وهو الذي يتبع طريق الوجدان ، جزءا من العالم كلما اعترضت طريقه رؤيا او طوطم او غيره ، او نقول كلما داخلت طريقه الاسطورة ، وهذه الاسطورة هي Virheno اي قول هو نو no ، اي قول مثله في ذلك مثل العمل . وكذلك الاسلاف الذين يسمون في لغة (جومن) ma tone ma tone : Gomen اي هؤلاء الذين سمعنا بهم ، ان الكائن يجليه القول نوعا ما ، هذا القول الذي هو مظهر للذات وللآخرين .

لقد اتاحت لنا ملاحظة الاشكال الاسطورية لحياة الميلانيزيين ان نستخلص عددا من المعطيات التي كانت تظهر اول الامر غير موجودة او غير متميزة . وبعد ان صارت اشياء مختلفة جدا استطعنا ان نفهم جيدا ، عن طريق هذا النظر في اصولها ، ما بقى بينها من علاقات عميقة .

ان حاجة الانسان الى ان يركز على الميدان الوجداني والاسطوري، في الوقت الذي بدا لنا فيه انه قد طلق هذا الميدان حين تفردده ، تدلنا ان على ان هذا التخلص من العالم الاسطوري لم يكن نتيجة ذهنية فقط، ولكن نتيجة ميل من الكائن بأكمله .

ان تعلق الشخص الميلانيزي بالتقاليد او ميله الى البحث عن عقيدة جديدة في ثقافة الانسان الابيض او في اعتناقه لبيانة او في رجوع وهمي الى الماضي ، كل ذلك يشهد بأنه يبحث عن حقائق بشرية ليجد فيها ما يثبت ويقيوه ، ويدرك هذه الحقائق الجديدة من خلال اسطورة معاشة ، وقد تساءل الناس في هذا الشأن : كيف استطاع الكاناكى ان يعتنق المسيحية ذات المعتقدات الجافة ؟ انه يعتنقها لانه يدرك هذه الحقائق الدينية ادراكا اسطوريا ، اي من خلال الاسطورة وبواسطتها ، بدل ان يفكر فيها تفكيرا فلسفيا كما يحدث عندنا في ذهنياتنا المشبعة من المنطق ، وكل هذه الحقائق ، سواء منها ثقافة الرجل الابيض او غيره او ثقافة الانجيل ، هي بالنسبة اليه قول ، والقول مظهر للكائن الذي لا يتفصل عنه ، انه موجود بالقول ، ويندمج فيه بكل ثقته ووفائه مثلما كان في العهد الذي كان فيه ايمانه الطوطمي يملى عليه سلوكه .

لقد قادتنا دراسة الميلانيزي الى ان وجدنا في الاسطورة والعقلانية

العنصرين اللذين تتركب منهما بنية كل ذهنية عتيقة *Archaïque* او عصرية (1) وهكذا كشفت لنا عن ضلال البدائي الذي انجر الى بناء عالم على نمط المعرفة الوجدانية والاسطورية وحده ، ان البدائية توجد في هذا الجانب الواحد من الفكر ، وهو جانب يحرم الانسان من توازن هذين النمطين من المعرفة ويوقعه اذن في الضلال ، ويحلو للبعض ان يقصر البدائية على النمط الاسطوري وحده لانه يبدو اوليا اكثر من الآخر ، ولان الخطأ القديم في فهم العقلانية جعل اصحابه يرمون بالاسطورة الى منطقة دنيا . ولكن نظونا الى الميلانيزي اتاح لنا ان نتخيل في مقابل ذلك انه لو انصرف البدائي الى النمط الذي تقدمه العقلانية فقط لرسخ في نظام تقنية كاملة يتجاوز فيها الحشرة التي لا تخرج عن غريزتها ، ولتابع عمله المنطقي الى حد النهك والاشمئزاز والموت . وای شيء ابلغ في المنطق من تنظيم الحرب المسماة بالكلية *totale* (2) اما المعرفة الاسطورية فعلى العكس من ذلك تساعد على ادراك الحقائق البشرية من خلال الاسطورة ، وبذلك تتيح له ان يجد في هذه الحقائق القيم الضرورية لتنظيم المجتمع ولإصلاحه اذا فسد ، ولحماية الشخص المنتشر في المجتمع الى اليوم الذي يستطيع فيه الشخص ان يتخلص ويثبت ذاته بعد تفرد ناجح .

ويستطيع الشخص ، بهذا السند الاسطوري الذي لا يستغنى عنه ، ان يستعمل هذا او ذاك من نمط المعرفة لكي ينمو ويستمتع بهذا الكمال الذي يحس فيه الكناكي انه *دوكامو Do Kamo* ، اي شخص حقيقي ... ان الاشكال الاسطورية التي كانت تبدو لنا خير وسيلة لابرار الفرق الذي يفصل البدائي عنا ، تقرب بالعكس الينا والى افهامنا هذا الشكل الاخير الذي نجده في العالم الميلانيزي المتطور ، هذا العالم الذي ترتبط فيه الاسطورة والشخص ارتباطا كبيرا ويرتكز احدهما على الآخر ، ويقوى احدهما الآخر ويفسره ويبرره .

ولكن ، هل يختص هذا الشكل الاخير بالعالم الميلانيزي فحسب ؟ (3)

(1) « ان الذهنية التي تدعى بدائية وهذه التي نسميها (عصرية) متشابهتان في ذهننا » Van der Leeuw, (1928), p. 30

(2) « ان العقلاني ، اي المنطقي ، اشد خطرا من الفيزيائي والبيولوجي معا ، فهو يحاول ، بمقتضى قوانين عقله فقط ، ان يحبس العالم الواقعي في فكرة » Van der Leeuw, (1940), pp. 166-167
اما الحرب الكلية فهي شكل ابتدعه الالمانيون ويهدف لحق العدو محقا كاملا واصلاها من نظرية قديمة وكتب عنها (لودندورف) Ludendorff كتابا شهيرا سنة 1935 .

(3) انظر ، في موضوع تعميم ملاحظة الميلانيزيين على البدائيين ، القسم الاخير من المدخل .

ملحقـات

الملحق الاول

نظرة في الاثنولوجيا الفرنسية

ما قبل الاثنولوجيا :

اختلف حكم الغربيين على الشعوب التي تعيش خارج ثقافة البحر الابيض المتوسط وتسمى « بدائية » . ويمكن ان تصنف الافكار التي سادت عندهم في العصور السابقة على ميلاد الاثنولوجيا في اتجاهين اثنين :

أ - اتجاه يضم الافكار والنظريات التي تعتبر ان هذه الشعوب منحلة واقرب الى العجاووات منها الى الانسان ، فبعد ان عدوا اليونان والرومان متبربره Barbares نعتها الغربيون بأنها متوحشة او منحلة وما اثبه ذلك . فقد اعتقد المستعمرون وبعض المفكرين انه يحق لهم استبعاد اهليى العالم الجديد مستصوبين رأى ارسطو في ان بعض الاقوام صالحة بطبيعتها للرق . وعدوا هنود امريكا من هذا الصنف من الناس ، لانهم في نظرهم كسالى فاسدون وجبناء وكذبة وعبداء اوثنان . وما زواجهم الا مجموعة من الطقوس المدنسة للقدسيات . ولا يفكرن الا في المكلل والمشرب وارتكاب القذائع البهيمية . واذا ما ابعدوا فلان الله يعاقبهم كما عاقب قوم لوط بسبب خطاياهم الجنسية . ويستحيل تحضيرهم ، ولذا يجب استبعادهم الى الابد (1) .

ب - اتجاه يشمل افكارا تمجد الاهليين وطريقة حياتهم وتعددهم نمونجا يحتذى . فقد كان القدماء يعتقدون وجود عصر ذهبي ، اى يومنون بكمال البداية ، هذا الكمال الذى اضاعته الحضارة ، كما كانوا يشفقون لحياة بسيطة بين احضان الطبيعة . ثم امتزجت هذه الصورة في القرون الوسطى بصورة الفردوس المفقود . نعم الشعوب بأن الانسان كان في زمان قبل الحضارة وقبل التاريخ طيبا وكاملا وسعيدا . وكان الرحالة والرواد في العصر الذى يليه متأثرين بتلك الافكار ، فنظروا الى الشعوب

(1) رولان موسينييه (1966) ج 4 ص 484 .

التي اكتشفوها نظرة الولهان ، وافرغوا جهدهم في بيان طيبوبة المتوحشين وطهارتهم وسعادتهم . فعند ما وصل (كريستوف كولومب) Ch. Colomb (1446 او 1447 — 1506) في رحلته الثالثة (1498 — 1500) الى خليج (باريا) Paria وهو موقع فينيزويلا الحالية ، راعه جمال النباتات وظن انه اكتشف الفردوس الارضى .

واتصل الاوروبيون في طليعة القرن السادس عشر بقبائل التوبى — غوارانى في البرازيل وكان افرادها صيادين ما زالوا يعيشون في حضارة العهد الحجري الجديد ، ونقل التراجمة عن هذا الشعب اوصافا اضيفت عليها مسحة من الجمال واذاعها الرحالة والبحارة والتجار . فكانت منبعاً للنظريات اللامعة التي هزت اوروبا وقامت على اسطورة « المتوحش الطيب » Le bon sauvage الآتى نكرها والتي استمرت الى القرن الثامن عشر « بل ان قسماً من حضارتنا الحديثة يعود بصفة غير مباشرة الى آراء بعض الاوروبيين في هؤلاء الهنود » (1) .

ولم يال الرحالة جهدا في بيان طيبوبة « المتوحشين » عموماً وطهارتهم وسعادتهم ، فقد قيل عن اهلى جزر المارتينيك « انهم يعيشون كما يحلو لهم في فراغ كامل وحرية تامة في ان يقولوا كل شئ ويصنعوا كل شئ » كما قيل عن بعضهم « انهم جميعاً متساوون ولا يعرفون اى نوع من الاحترام ولو بين الاب والابن ، وليس فيهم احد اغنى من صاحبه او افقر » . وقال احدهم : « ما زلت اعجب من الاتفاق والاتحاد العظيم الذى يوجد بين جميع الاسر في هذه الامم المتوحشة » (2) .

وعند ما وصل (بوجانفيل) Bougainville الى جزيرة (تاهيتى) سنة 1768 احاط بسفينته عدد من الزوارق الشجرية Pirogues المليئة بالرجال والنساء . ووصف هذا الاستقبال في رحلته ، فاشاد بجمال النساء والرجال وبحسن ضيافتهم ، « ولم يقتصر كرم اهل الدار على اكلة خفيفة وانما قدموا للبحارة فتيات ... لقد كانت (فينوس) ربة الضيافة في هذا المكان » ، واشاد كذلك بقوة اهلى الجزيرة وسلامة ابدانهم ، « وليس في الجزيرة اى حرب مدنية او بغضاء ، والبيوت مفتوحة سواء كان فيها اهلاً او لا ، ويقتطف كل واحد الثمار من اول شجرة يلاقها ، فلا ملكية في الاشياء الضرورية للحياة ، ان الكل للكل » وانتشر خبر ذلك في اوروبا،

(1) نفس المرجع .

(2) Ch. de la Roncière (1938) pp. 195-196

واولع الادباء بذكره في قصصهم ، وصار عندهم مثال الفردوس الارضى ،
واعجب المفكرون بهؤلاء المتوحشين ، وعلى الاخص بسلوكهم في
الاسرة والمجتمع ، وغبطوهم على ما ينعمون به من حريات وعدل في توزيع
العمل وعيشة راضية في احضان الطبيعة ، اى كل ما يجدد الاسطورة
القديمة ، اسطورة الفردوس الارضى بعد تجريدها من صبغتها الدينية.
فقد اهتم (مونطيني) Montaigne (1533-1592) بهذه الشعوب ،
وتحدث بواسطة ترجمان الى ثلاثة من (التوبى — غوراني) ، وقال عن
اهل العالم الجديد في الفصل المتعلق باكلة اللحم البشرى Connibals
من كتابه : Essais « لا اجد في هذه الامة شيئا من التبرير والتوحش
وانما كل واحد يدعو تبريرا كل ما ليس من عادته » وظهرت له « قريبة من
سذاجتها الاصلية » ، انها قريبة اذن من الحالة الاولى للبشرية ، اى من
العصر الذهبى الذى اشاد به القدماء .

واستخدم (روسو) J. J. Rousseau (1712-1778) حكايات
الرحالة ليفسر تطور العلوم والفنون واصل عدم المساواة بين الناس ،
ويكشف اسس العقد المجتمعى ، فراى ان الانسان كان يعيش في حالة
الطبيعة والانفراد حياة خالية من كل المفاسد التى جاءت مع حالة الاجتماع
« اذا كانت الطبيعة اعدتنا لنكون اصحاء فانى اكاد اجرؤ على التاكيد بان
حالة التفكير مضادة للطبيعة ، وان الانسان الذى يتأمل حيوان فاسد » (1)

واعتمد (ديدرو) Diderot هذه الحكايات في بيان سمو « اخلاق
الطبيعة » عند ابناء الحرية على الاحكام المسبقة التى تعملها الكنيسة .

والغريب فى الامر هو ان هؤلاء « المتوحشين بعيدون عن ان يمثلوا
حالة بدئية ، فقد كانوا احيانا متمدنين تمدنا عاليا خصوصا بالنسبة
لبدائيين آخرين مثل الاستراليين واهل جزر فيجى ، اى هؤلاء الذين اعتبر
البعض انهم الجديرون وحدهم باسم البدائيين ، ولكن اكتشافهم لم يقض
على خرافة المتوحش الطيب ، وكان هذا المتوحش فى عدد من الاحوال من
اكله لحوم البشر . ولم يخف ذلك على الرحالة كما لم يجهله المفكرون
الذين مجدوا حياة المتوحشين . ولكن خرافة المتوحش الطيب بقيت حياة

J. J. Rousseau, « Discours sur Les Sciences et les Arts » (1)
« Discours sur l'Origine de l'Inégalité ».

تحقق حلم الغربيين القديم واملهم في ان يعثروا يوما من الايام على الفردوس الارضى . ثم ان المتوحشين انفسهم كانوا يشعرون بأنهم فقدوا جنة اوليه بعد مصيبة حدثت لهم في اول الزمان ، اى ان الكمال بالنسبة اليهم كذلك كان في البدء (1) .

وقد انتبه بعض المفكرين في ذلك الوقت الى خطأ هذا الرأى الشائع، ومن جملتهم (فولتير) Voltaire (1694 — 1778) الذى قال لروسو فى رسالة بتاريخ 30 — 8 — 1755 : « لم يجهد ابدا احد فكره كما صنعت انت لكى تجعل منا بهائم ، وتتملكنا الرغبة فى ان نمشى على اربع عند ما نقرأ كتابك ، ولكنى فقدت هذه العادة منذ ما يزيد على الستين سنة ، واحس ، مع الاسف ، بأنه يستحيل على العودة اليها ، ولذا اترك هذه الهيئة الطبيعية لمن هو اجدر بها منى ومنك » وقال فى قاموسه الفلسفى تحت كلمة « يهودى » Juif « لقد عاد (بوجانفيل) Bougainville من جزيرة (تاهيتى) . التى يمتاز اهلها بالوداعة والطف والعطف والكرم ويقدمون للوافدين عليهم كل ما يستطيعون من الذ الثمار واجمل الصبايا واسهل نساء الارض منالا . الا ان لهذه الشعوب مشعونيها الذين يرغمونها على التضحية بأبنائها لمسوخ يسمونها آلهتهم » ولكنه يرى ، هو ايضا ، ان عددا من معاصريه احط مرتبة من الاهليين « فشعوب امريكا وافريقيا احرار بينما متوحشونا لا يعرفون فكرة الحرية ، وقال فى قاموسه تحت كلمة وطن Patrie « ما زال (الهوتنتو) يعيشون كما كان الناس يعيشون ، حسبما يقال ، فى عصور العالم الاولى احرارا متساوين وبدون سادة ورعية وبدون مال » .

تخلص الفكر تدريجا من صبغته الاسطورية وظهرت فى القرن التاسع عشر نظرية التطور فامتد الباحثين بمبدا عام يتيح لهم تفسير ما تجمع لديهم من معلومات عن الشعوب الجديدة المكتشفة . وهكذا كانت النزعة التطورية اول المذاهب التى سادت التفكير الاثنولوجى ، واهم ممثل لها العالم الأمريكى (مورجان) Lewis Morgan (1818 — 1881) وقد استند اليه (ماركس) و (انجلز) فى نظرياتها ، فزاد ذلك فى نيسوع افكاره . كما يدخل ايضا فى زمرة اصحابها العالم الانجليزى (تايلور) E. B. Taylor (1832 — 1917) الذى يحتل مكانة خاصة فى التفكير الاثنولوجى .

(1) Mircea Eliade, (1957), pp. 37-59

ويرى اهل هذه النزعة ان المجتمعات البشرية تشكل مجموعة موحدة خاضعة لحركة عامة ، وان النوع البشرى يتطور تطورا بطيئا متواصلا في الميدان الثقافى ، وحاولوا ان يبرزوا مراحل هذا التطور المتوالية والمنبثق بعضها من بعض ، وتشهد بهذه المراحل حالة الشعوب البدائية. وتقوم النظرية التطورية على مبدئين اساسيين :

1 — وحدة الذهن البشرى .

2 — الانسان البدائى يمثل اول مرحلة من عدة مراحل تاريخية .

وهكذا فرق (مورجان) بين ثلاث مراحل فى تطور الانسانية :
اولها : التوحش وفيها ثلاث حالات :

أ — حالة التوحش القديمة ، وهى طفولة الجنس البشرى .

ب — حالة التوحش الوسطى وتتميز ببداية الصيد البحرى واستعمال النار .

ج — حالة التوحش الاخيرة او العليا ، وفيها اكتشف القوس والسهم ثانيها : التبرير ، وفيها ثلاث حالات كذلك :

أ — حالة التبرير القديمة او السفلى ، وتتميز باكتشاف فن الخزف.

ب — حالة التبرير الوسطى ، وفيها كان اذجان الحيوانات وزراعة الذرة والنباتات بالسقى .

ج — حالة التبرير العليا او الاخيرة مع اكتشاف طريقة صهر الحديد واستعمال الانوات من الحديد .

ثالثها : الحضارة التى بدأت باكتشاف حروف الهجاء الصوتية واستعمال الكتابة .

ويقول هذا العالم الأمريكى : « ان تاريخ الجنس البشرى واحد فى منبعه ، واحد فى تجربته ، واحد فى تقدمه .. واعلم ان آرائى تناقض رأيا شاع خلال عدة قرون ، وهو انحطاط الجنس البشرى ، ويفسر به اصحابه وجود المتبريرين والمتوحشين » (1) وخصص تايلور ثانى كتبه ،

(1) اشهر كتبه هو Ancient Society, New-York, 1877

وانظر : M. J. Herskovits, (1967), pp. 158-159

أبحاث في أوائل التاريخ البشرى ونمو الحضارة

Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation (1865).

للمبدأ الأول ، وكتابه الثالث «الثقافة البدائية» (1871) Primitive Culture للمبدأ الثانى .

وقد تولى الباحثون عن المصادر التى تقوم عليها النزعة التطورية لعدة عوامل من جملتها : (1)

1 — ازدياد الاهتمام بالاعتباس الثقافى : فقد وجد ان انتشار الثقافات يلعب دورا اكبر من الدور الذى تلعبه ملكة الابداع . واذا ما انتبه التطوريون الى وجود الاقتباس فانهم نظروا اليه فى ضوء نظريتهم . و (تايلور) على كل حال لا يجهل دور الاحتكاك الثقافى والمحاكاة ، وبذلك يلتقى مع اصحاب النزعة الانتشارية diffusionnistes الذين يرون ان تطور المجتمعات ليس تابعا لحركة عميقة تؤدي الى نتائج متوازية ، ولكن لما بين هذه المجتمعات من احتكاك .

2 — قد يختلف التطور التاريخى بين شعب وآخر عما يفترضه التطوريون فى مراحلهم . ويمتاز (تايلور) بأنه ادرك هذا اكثر من غيره ، فهو يقول : « ان العالم المثقف فى اوروبا وامريكا لا يصنع شيئا فى تحديده لنموذج التطور سوى انه يجعل الامم التى ينتسب اليها فى نهاية سلسلة التطور المجتمعى والقبائل المتوحشة فى الطرف الآخر ، ويوزع باقى الانسانية بين هذين الطرفين حسب القرب او البعد من الحياة المتوحشة او المتحضرة » . ويقبل (تايلور) وجود الاستثناء فى التطور ، فلم يكن التقدم دائما فى صالح المجتمعات ، كما انه قد يتخلله رجوع الى السوراء .

3 — لم تستطع نظرية وحدة الفكر البشرى ان تصمد امام ما يعرف من السلوك البشرى من انه مشروط الى حد يصعب معه ، ان لم يكن من المستحيل ، تمييز السلوك الغريزى من السلوك المكتسب .

4 — ان الجهل بأنظمة الشعوب البدائية ، كما قال (ليفى برول) ، هو الذى يظهر لنا ان هذه الانظمة بسيطة ، مع انها تتجاوز فى التعقيد احيانا ما يوجد فى المجتمعات الحديثة .

(1) انظر بالخصوص فى شأن هذه الانتقادات :

M. J. Herskovits, (1967), pp. 163-167.

بداية الاثنولوجيا الفرنسية :

تميزت الاثنولوجيا الفرنسية على العموم بتزعتها الفلسفية ، ويمكن تقسيمها الى اتجاهين اثنين :

اولا : اثنولوجيا نظرية لا تقوم على بحث ميداني ، ويمثلها (دركايم) و (ليفى برول) و (مارسل موس) .

ثانيا : اثنولوجيا منطلقة من بحث ميداني ونجدها عند (موريس لينارت) و (مارسل جريول) M. Griaule و (جراني) Granet ويلتقى الاولان منهم في المنهاج ودراسة الميثولوجيا والدين (1) .

١ - دركايم E. Durkheim (1858 — 1917) ينتقد (دركايم) الاحيائية التي لا تقوم في نظره على اساس عقلي وتجعل المعتقدات من نسج الخيال . ويرى ان الشعوب البدائية تتميز ببساطة نظامها ، ولذا نستطيع ان ندرس عندها الاشكال الاولى للحياة الدينية ، هذه الاشكال التي توجد في بداية التطور ، اذ ينبغي ، عند تفسير جميع الاشياء البشرية، ان نرتقى الى اول اشكالها وابسطها حيث يوجد ما هو اساسي ومهم قبل ان يستتره ما هو ثانوي وزائد . كما تتميز هذه الشعوب في نظره بتجانس افرادها وخضوعهم للجماعة .

ويشير (دركايم) الى انه كتب ما كتب عن الذهنية البدائية قبل ظهور كتاب (ليفى برول) الاول ، وان الحالة التي يدرسها شبيهة بما سماه هذا بقانون المشاركة ، ولكنه يختلف عنه في تقدير الوقائع (2) . ذلك انهما يلاحظان معا ميل البدائيين الى الخلط والتوحيد بين الكائنات والاشياء التي هي متميزة في التجربة . الا ان (دركايم) لا يرى ان الذهنية البدائية مخالفة لذهنيتنا التي تعتمد التفسير العلمي ، ولكنها المنبع الاول لهذه الذهنية ، فحيث يرى (ليفى برول) ما قبل المنطق يكشف (دركايم) الشكل الاول لمنطقنا . فالبدائيون لم يصلوا الى وضع مفاهيم عامة قائمة على ملاحظات علمية ، ولكنهم ، على كل حال ، يصنفون ويبحثون عن علل الظاهرات وان لم يتخذوا لذلك مثل طريقنا ، ونستطيع ان نجد في الديانة البدائية عمليات عقلية هي اصل العلم — فقد كان مبدأ الماهية المشتركة

(1) لا تفصل الحديث الا عن (ليفى برول) لما كان له من تأثير عظيم في (لينارت) ولذا سنؤخر الحديث عنه ، اما (جريول) فقد ادمجنا الحديث عنه في ترجمة (لينارت) كلما دعت لذلك المقارنة بينهما .

(2) Durkheim, (1912) p. 336

الذى تتضمنه الطوطمية نمونجا لكل تفسير . « منذ ان احس الانسان بوجود ارتباطات باطنية بالاشياء اصبح العلم والفلسفة ممكنين ، والدين هو الذى شق لهما الطريق » (1) ويقول بعد ذلك :

« ليس بين منطق التفكير الدينى ومنطق التفكير العلمى هوة سحيقة، فكل واحد منهما مكون من نفس العناصر الجوهرية ، ولكنها مختلفة وغير متساوية فى نموها ... كل ما فى الامر ان الاول لا يعرف القياس واللوينات nuances وانما يبحث عن الطرفين ، فاذا ما قارب مزج واذا ميز عارض ، انه انن لا يحسن استخدام المنطق ، ولكنه لا يجهل اى طريقة من طرائقه » (2) .

ويلاحظ على (دركايم) مثل ما لوحظ على اصحاب النزعة التطورية، فلا يوجد ما يتحدث عنه من بساطة الا فى الظاهر . كما ان ما يقوله عن تجانس الافراد وخضوعهم للجماعة يصدق ايضا على المجتمعات الحالية . ثم انه اعتمد على ما كتبه الاثنوغرافيون عن الاستراليين الاصليين وحاول ان يدرس فيه الديانات البدائية عموما .

ب - (مارسل موس) M. Mauss (1872 - 1950) وهو استاذ جميع الاثنولوجيين والاثنوغرافيين الفرنسيين المعاصرين تقريبا . وكان واسع العلم ، وقد وصل بحدوسه العميقة الى عدد من الافكار التى تقوم عليها بعض النظريات الحديثة فى مختلف المدارس الاثنولوجية « ان تأثيره لم ينحصر فى الاثنوغرافيين الذين لا يستطيع احد منهم ان يقول انه افلت من هذا التأثير ، بل تجاوزهم الى اللسنيين والسيكولوجيين ومؤرخى الديانات والمستشرقين ... » (3)

وكان (مارسل موس) دائم الاهتمام بتحديد الوقائع المجتمعية الثقافية بوصفها مجموعات متكاملة ، وبدراسة العلاقات بين العناصر التى تتألف منها كل واحدة من هذه المجموعات ، ويتجلى ذلك بالخصوص فى دراسته للعطاء ، Essai sur le don (1925) ، هذه الدراسة التى تعد « اول محاولة ، فى تاريخ الفكر الاثنولوجى ، لتجاوز الملاحظة التجريبية Empirique والوصول الى حقائق اعلى » (4) .

(1) Durkheim (1912), p. 340

(2) Durkheim, (1912), p. 342

(3) Lévi-Strauss, Introduction à M. Mauss (1950), p. IX

(4) Lévi-Strauss, ibid, p. XXXIII

وقد نشر بعض تلامذته مجموعة دروسه في كتاب صغير (1947) كما ظهرت مجموعة من مقالاته سنة (1950) ثم مجموعة اخرى في ثلاثة اجزاء ابتداء من سنة 1968 .

ج - (مارسل جراني Marcel Granet (1884 - 1940) هو مؤرخ اشتغل عدة سنوات بدراسة اللغة الصينية ، ثم كلف بمهمة في الصين (1911 - 1913) . وقد استخدم الوثائق الاثنوغرافية وحللها وقارن بينها دون ان يخرج عن وجهة نظره التاريخية . وهكذا اشتهر بدراسته لنظام القرابة والزواج والدين والفولكلور عند الصينيين القدماء وقد جمع زبدة ابحاثه في كتابين شهيرين :

« La Pensée Chinoise » (1934) ; « La Civilisation Chinoise » (1929)

د - (ليفي برونول L. Lévi-Bruhl (1857 - 1939) يعارض (ليفي برونول) النزعة التطورية ، فهو يعتقد انه يقدم للبيكولوجيين تحت اسم قديم هو « البدائي » شيئا جديدا غير معروف ، ولغزا حقيقيا يحتاج الى حل ، هو الذهنية البدائية ، بخلاف الاحيائيين الذين لم يقدموا شيئا مغايرا للبيكولوجيا الشائعة ، ويقول عنهم : « انى مدين لهم بالكثير ، وسعيد بأن اعبر عن اعترافى بكل ما علمونى ، ولكن الطريق التى سلكتها غير طريقهم . فقد حذوت ، بادىء ذى بدء ، حذو (دركايم) Durkheim والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، فعكفت على دراسة التصورات الجماعية بينما الاثربولوجيون الانجليزيون ، او اغلبهم على الاقل ، لم يخرجوا عن وجهة نظر البيكولوجيا الفردية . وهم يعتبرون ، خصوصا عند ما يصفون الاعراف والمعتقدات والمؤسسات القائمة فى المجتمعات فى كل مكان ، ان الوظائف الذهنية واحدة فى كل مكان ، واننا اذا كنا مكان البدائيين ، وذهننا كما هو الآن ، لا بد ان نفكر ونتصرف كما يفكرون ويتصرفون ، ولكنى انطلقت من فرض معاكس ، فأتأ اعتقد انه ، لكى يفكر المرء ويتصرف كما يفكرون ويتصرفون ولكى تقوم مجتمعاتهم على المؤسسات التى نلاحظها عندهم ، يجب ان لا يكون اتجاه فكرهم مماثلا لاتجاه فكرنا ، وان لا يتطابق محتوى تجربتهم واطرها مع محتوى واطر تجربتنا ، ويجب بالتالى ان نجهد انفسنا اجهادا عسيرا لكى ننفذ الى طريقهم فى التفكير او الاحساس » (1) .

« Bulletin de la Soc. française de philosophie » 15 février (1)
1923, page 23 ; G. Davy. (1950), pp 153-154.

ان الاحيائية تومن بوحدة الفكر البشرى الذى هو « مماثل تماما لذاته من وجهة النظر المنطقية فى كل الازمان والامكان » وتقبل هذه الوحدة كمسألة او اولية ، وترجع اختلاف البدائيين عنا الى جهلهم وضلالهم او ضعفهم الذهنى ، مع ان البدائيين ، على العكس من ذلك ، يصلون الى النظريات ويضعون المؤسسات التى نستغريها عندهم باتباع طرق اخرى لا بسوء اتباعهم لطرقنا ، وبدافع من مشاعر جماعية لا بواسطة استدلالات فردية ومنهجية . ولهذا الاعتبار تخلى (ليفى برول) عن الايمان بوحدة الفكر البشرى ، البدائى منه والمتحضر .

ويعسر تحديد افكار (ليفى برول) لانها من جهة تطورت من كتاب لآخر . ومن جهة اخرى تبدو وكأن صاحبها يهدمها فى دفائره التى نشرت بعد موته ويرجع فيها عن اقواله الاولى . ولكننا اذا امعنا النظر فى مجموع ما كتبه وجدنا ان الامر لا يتعلق بانكار فجائى ، ولكن على الخصوص بتطور تتجلى مراحله فى كتبه المختلفة : (1)

1 — واولها كتاب الوظائف الذهنية لدى المجتمعات الدنيا :

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures
(1910) ويمثل موقفه المتطرف ، هذا الموقف الذى ستعدله الكتب الاخرى بالتدرج ، وفيه يقبل التفريق بين المجتمعات البشرية فى وظائفها الذهنية، ويعتقد ان الفرق بينها قد يصل الى حد الفرق بين الحيوانات الفقرية وغير الفقرية على خلاف ما تظنه الاحيائية ، فقرر ان يقارن بين الذهنتين المختلفتين اشد الاختلاف ، وهما ذهنية المجتمعات الدنيا على وجه العموم وذهنية المجتمعات المنبثقة عن حضارة البحر الابيض المتوسط ، هذه المجتمعات التى نمت فيها الفلسفة العقلية والعلم الوضعى « (2)

ولم يحور (ليفى برول) ، فيما بعد ، هذا التعريف الذى عرف به « الذهنية العصرية » او الذهنية المتحضرة . ولكنه عاد مرارا لتحديد ما يعنيه بالذهنية البدائية ، هذا المفهوم الذى يشمل فى كنهه واحد جميع المجتمعات الدنيا بالرغم من اختلافها الكبير الظاهر ، وان لم تكن بدائية بالمعنى الدقيق للكلمة (3) .

(1) L. B. (1949). pages 60, 31 ; J. Cazeneuve, (1961), page 7

(2) L. B., (1951) page 21

(3) J. Cazeneuve, (1961), p. 8

يقول (ليفى برول) انه يريد ان يدرس ، فى التصورات الجماعية عند المجتمعات الدنيا ، الميكانيكية الذهنية التى تتحكم فيها « وهذه التصورات الجماعية تعرف بأنها مشتركة بين اعضاء مجتمع معين ، وتنقل من جيل الى جيل ، وتفرض نفسها على الافراد ، وتوقظ عندهم حسب الحالات ، مشاعر الاحترام والخشية والعبادة الخ . نحو موضوعاتها ، وهى مستقلة عن الفرد فى وجودها (1) . وهذه التصورات عند البدائيين لا تشبه مفاهيمنا . فهى فى جزء عظيم منها ذات صبغة غيبية Mystique

ان الذهنية البدائية غيبية ، اى تومن « بقوات وتأثيرات واعمال لا تدرك بالحواس ، ولكنها حقيقة واقعية ... فالبدائيون الذين ينتسبون الى مجتمع طوطمى يعتبرون ان كل حيوان وكل نبات بل وكل شىء من الاشياء المحسوسة كالنجوم والشمس والقمر جزء من طوطم معين وطبقة معينة ... فلكل شىء اذن تجانس دقيق مع اعضاء طوطمه وطبقته وتأثير فيها ... وعليه واجبات نحوهم ... وللقلب والكبد والعينين الخ خاصية منح بعض المزايا لمن يأكلها . واذا اجتمع الاهليون جلسوا فى اماكن حسب تجانسهم الغيبى مع هذه الناحية او تلك من الفضاء » ، ولا يمكن ان ندخل فى هذا المميز الغيبى ما نجده فى مجتمعاتنا من معتقدات خرافية ، فهى تختلف عن معتقدات البدائيين اختلافا اساسيا . فالثانية ، على عكس الاولى ، لا تقتضى وجود خط فاصل بين الطبيعة وما فوق الطبيعة .

وقد عيب على (ليفى برول) انه لا يوضح تماما ما يقصده حقا بالغيبية فيما يذكره من امثلة . وربما كان ما يفكره منحصرافا فيما هو معروف من خلط بين الذاتى والموضوعى (2) .

ويوجد ، علاوة على هذه الصبغة الغيبية ، فرق آخر بين ذهنية المتحضرين وذهنية البدائيين . وهو ان التصورات الجماعية ترتبط فى اذهان هؤلاء بكيفية مغايرة لكيفية ارتباطها فى اذهان اولئك . ولا يعنى ذلك ان ذهنيته خاضعة لمنطق غير منطقنا (3) ، فالتواصل بين الذهنتين ممكن ، ولكن ذلك لا يعنى الفهم الكامل . ان الذهنية البدائية غيبية من حيث محتويات تصوراتها الجماعية ، وقبل منطقية من حيث الارتباط بين هذه التصورات ، ولا تعنى كلمة « قبل » مرحلة سابقة فى الزمان على ظهور

(1) L. B., (1951), p. 1

(2) انظر المدخل (ق 4 — ج 1)

(3) L. B., (1951), p. 68

التفكير المنطقي . ولا يطلق عايتها (ليفي برول) هذا الاسم الا لانه لم يجد اسما افضل منه . ان هذه الذهنية ليست ضد المنطق Antilogique او غير منطقية Alogique ولكنها « لا تنقيد مثل تفكيرنا بتفادى التناقض (1) » .

ذلك انها تخضع لبدأ لا يتعارض مع مبدأ عدم التناقض ، ولكنه مغاير له . ويسميه (ليفي برول) بقانون المشاركة Loi de participation « لعدم وجود لفظ افضل منه » (2) ، فالارتباطات التي تتم في ذهن البدائيين لا تفسر بسوء استعمال منطقنا ولا بضعف في هذا المنطق او تحريف له ، ولا بترابط الافكار حسبما اقترحتة مدرسة (ستيوارت مل) J. S. Mill ولكن بعنصر ربط مشترك بين جميع العلاقات الغيبية Mystique وهو المشاركة . « في التصورات الجماعية لدى الذهنية البدائية يمكن ان تكون الاشياء والكائنات والظواهرات ، بكيفية غير مفهومة لنا ، هي ذاتها وشيئا آخر غيرها » فاهل قبيلة التروماي (بشمال البرازيل) يقولون انهم حيوانات مائية ، واهل قبيلة البرورو المجاورة لها يفخرون بانهم ببغاءات حمراء (3) . فهم يعتقدون ان بينهم وبين هذه الحيوانات وحدة identité واقعية حالية . وتتصور الذهنية البدائية مثل هذه العلاقات دون ان تكثر للتناقض ، لانها تهتم على الخصوص بما للكائنات والاشياء من قوات غيبية ، فميزات الذهنية البدائية ، وهي انها قبل — منطقية وغيبية وخاضعة لقانون المشاركة ، مترابطة وتشكل كلا واحدا . ويرى (ليفي برول) ان الذهنية العتيقة تتطور وتتخلص تدريجا من العوامل الوجدانية ، الا ان هذه العوامل لا تضحل ابدا لكي تحل محلها نهائيا ذهنية منطقية خالصة .

2 — وبعد الكتاب الاول باثنتي عشر سنة صدر كتاب **الذهنية البدائية** La mentalité primitive (1922) ، ويتضمن نفس النظرية ، ولكنه يدرس بالخصوص العلية عند البدائيين . فيبين لنا (ليفي برول) ان الذهنية البدائية تهمل العلل الثانوية لصالح العلل الغيبية . ان الذهنية البدائية ليست فقط غيبية ، اي متجهة في كل لحظة نحو القوات الخفية ،

(1) Ibid., p. 78-79.

(2) Ibid., p. 76

(3) Ibid., p. 77

وليست فحسب قبل منطقية ، اى لا تبالى فى الاغلب بالتناقض ، بل هناك شىء آخر ، فالعملية التى تتمثلها هى من نوع آخر غير الذى الفناه ، وهذه الميزة الثالثة مرتبطة بالاوليين « (1) ، ويمكن اختصار المؤثرات التى تهتم بها الذهنية البدائية دائما فى ثلاثة انواع يمتزج بعضها ببعض : وهى ارواح الاموات ، والارواح باعم معانى الكلمة . وهذه الارواح التى تحىى بها الاشياء فى الطبيعة من حيوانات ونباتات وكائنات جامدة (انهيار - صخور - بحر - جبال ، اشياء مصنوعة النخ) واخيرا سحر الساحرين « (2) . فبدل ان تكون العلة والمعلول بالنسبة للذهنية البدائية، كما هما عندنا ، معطيان معا فى الزمان ، ودائما بالتقريب فى المكان ، تقبل هذه الذهنية فى كل لحظة ان احد هذين الحدين هو الذى يدرك ، اما الآخر فينتسب الى مجموع الكائنات الخفية « (3) .

وهكذا يعتقد البدائيون ان الآلات والاسلحة والادوات ووسائل العمل الاخرى لا تكفى وحدها لضمان النجاح فى العمل ، ولا بد من ارادة القوى الخفية ومعونتها ، ولا تلعب الوسائل اذن فى نظرهم دورا ثانويا ، وان كانت لا غنى عنها (4) .

3 - وبعد خمس سنين ظهر كتاب **الروح البدائية** l'ame primitive الذى حاول فيه صاحبه ان يبحث عن المفاهيم او على الاصح المفاهيم المسبقة التى يتصور فيها البدائيون روحهم وشخصيتهم . ويقارن هذه المفاهيم بما تكشف عنه سيكولوجيا الاطفال دون ان ينسى تبين الاخطار الناتجة عن التسرع فى مثل هذه المقارنة .

4 - صدر سنة 1931 كتاب **ما فوق الطبيعة والطبيعة فى الذهنية البدائية** .

هذا الكتاب الذى اعطى فيه (ليفى برول) لما سماه بالمقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة La Catégorie affective du surnaturel دورا اوليا ، لانه اتخذها مبدءا لتفسير الذهنية البدائية بدل قانون المشاركة ، فهو يتحدث فى هذا الكتاب عن المشاركة ، ولكن لا بوصفها قانونا . ثم انها تظهر عنده

(1) L. B., (1960), p. 85

(2) Ibid., p. 51

(3) Ibid., p. 86

(4) انظر ليفى برول ، **العقلية البدائية** ، ص 386 .

تابعة لمفهوم الغيبية : وبذلك تبدو الذهنية البدائية غيبية أكثر منها قبل منطقية . فالعلة عند البدائيين غيبية واتفاقية . وما نسميه نحن علة ليس بالنسبة اليهم سوى علة ثانوية تسمح للقوات الخفية التى هى العلة الحقيقية بأداء عملها . وهم يعتبرون ان ما فوق الطبيعة جزء من الطبيعة. ويتصورون القوات الخفية تصورا انفعاليا . والعنصر الغالب فى هذا الانفعال هو الخوف من هذه القوات والحاجة الى اتقاء شرها . ويحسون بهذا الانفعال أكثر مما يعرفونه ، انه صبغة مشتركة بين التصورات المتعلقة بهذه القوات الخفية . ويسمى (ليفى برول) هذه الصبغة العامة بالمقولة الوجدانية ، وقد بين فيما بعد فى دفاتره انه لم يقصد المقولة بمعناها عند (ارسطو) او (كانط) Kant (1)

5 — خصص (ليفى برول) كتبه الخامس للميثولوجيا البدائية (1935) وهو من اهم كتبه . وفيه يلاحظ اولا ان الاساطير البدائية التى بين ايدينا ناقصة ومتجزئة على وجه العموم . فاساطير القبيلة الواحدة تكاد لا تشكل ، الا فى احوال نادرة ، مجموعة موحدة ، اذ ليس فيها ما ينسق بينها . ولا تحسب اسطورة حسابا للاساطير الاخرى وكأنها لا وجود لها . ولذا تحدث فيها تناقضات لا يعيرها البدائيون اى اهتمام (2) . ثم يبين ان العالم الاسطوري ليس خياليا فى نظر البدائيين ، ولكنه واقعى ، مثله فى ذلك مثل التجربة العادية ، بل انه موضوع لتجربة تجرى فى ما فوق الطبيعة ، هذا العالم الذى لا يفصل بينه وبين الطبيعة فاصل . فهى اذن جزء من الواقع الذى يعيشه البدائي مباشرة . وهى على خلاف الاساطير فى الشعوب المتحضرة حيث تعد ما لا يصدق . وليست الاساطير تفسيرا للطبيعة ، ولكنها وصف لما فوق الطبيعة . وان التعبير بالاساطير التعليلية Etiologiques تعبير مبهم ، لانه يخلط التفسير كما نفهمه بالتفسير من وجهة النظر البدائية . فالقول بأنها تعليلية يدل على ان فيها بحثا عن العلة كما نتصورها ، اى علة مادية وثانوية ، مع ان الاسطورة تقتضى ان العلة موجودة من قبل فى عالم ما فوق الطبيعة . فاللجوء الى الاسطورة يعنى العدول عن الارتباط العلى بين الظاهرات . ولذا ينبغى تفاديا لهذا النوع من التناقض ، ان لا توصف الاسطورة بأنها تعليلية ،

(1) انظر المدخل (ق 4 — ج 7) .

(2) L. B., (1935), pp. VII-IX

وان نتذكر على الاقل ان العلة المذكورة في الاسطورة من نوع آخر غير عللنا الثانوية (1) .

ويعتمد (ليفى برول) في هذا الكتاب على المقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة بدل القول بذهنية قبل — المنطق ، ولا يتحدث عن قانون المشاركة، ولكن عن المشاركة فحسب . ويتميز التفكير الاسطوري عن التفكير الحديث الذى يقوم في نظر (ليفى برول) على مفاهيم ثابتة منفصل بعضها عن بعض وعلى قواعد المنطق بميوعته التى تجعل اشكال النباتات والحيوانات غير ثابتة ، على عكس ثبات القوانين والاشكال في عالم التجربة الحالية. فكل شئ ممكن الحدوث في اى لحظة ، كما يمكن لكل كائن حى ان يتخذ اى شكل من الاشكال ، وتقع التحولات الغريبة مثل تحول الانسان الى طائر او العكس في طرفة عين ، فالشكل الخارجى في عالم الفولكلور كما في عالم الاساطير ليس سوى عرض ، ولذا يمكن لبعض الافراد ان يتحولوا كيفما يشاءون (2) .

ان الاساطير بمعنى الكلمة كما تقدم تمثل مرحلة ما قبل الدين ويدخل هذا في نطاق تأثر (ليفى برول) بما يقوله (كونت) A. Comte عن الحالات الثلاث التى مر بها تطور الفكر البشرى . وتتحول الاسطورة المقدسة والسرية تحولا متصلا الى اسطورة دنيوية ، اذ تضعف بالتدريج مشاعر الاحترام المتعلقة بها ، كما تتلاشى الهالة الوجدانية التى تحيط بها . وهكذا تصبح الاسطورة خرافة وحكاية .

ان الاساطير تعبر عن ذهنية واحدة ، ولكنها تعد في الشعوب المتحضرة خارج العالم الواقعى ومما لا يصدق ، لان التفكير العقلى قد ابعد المعطيات الغيبية من التجربة التى يعدها صحيحة . واذا ما كنا نعجب بالاساطير وتؤثر فيها فلانها تفكرنا بالزمان الذى كنا نعتبرها فيه واقعية(3)

6 — اصدر كتابه الاخير سنة 1938 : **التجربة الغيبية والرموز عند**

البدائيين

L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs

وفيه زاد اهتمامه بالمقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة وتفريقه بين التجربة

(1) L. B., (1935), p. 176

(2) L. B., (1935), pp. 269-270

(3) انظر في دوكامو (ف 12 ق 8) انتقاد (لينارت) لما يقوله

(ليفى برول) من ان دور الاسطورة التفريق عن النفس .

عند البدائيين والتجربة عند المتحضرين . فالأولى لا تنحصر في الطبيعة ولكنها تشمل كذلك العالم الخفى . « ان الواقع الذى يعيش فيه البدائيون مزدوج ، فواحد يشمل الكائنات والاشياء التى يرونها بأعينهم ويلمسونها بأيديهم أى يدركونها بحواسهم ، وينظمون سلوكهم حسب هذه الادراكات ... ويوجد واقع آخر خفى لا يدرك ، ونسكنه كائنات يشعرون بوجودها ويعانون تأثيرها .. ويهتم البدائي لهذا الواقع اكثر ، لانه لا يستطيع فى الغالب ان يتنبأ بها ستصنعه قوات ما فوق الطبيعة ... وهذان الواقعان لا يشكلان ميدانين منفصلين ... فالطبيعة وما فوق الطبيعة يظهران له متمازجين » (1) .

ثم ان تجربة البدائيين وجدانية على الخصوص ، ويدخل فى ذلك ايمانهم بالحظ والسحر والاحلام وحضور الاموات الخ . وتموضع هذه التجربة الغيبية بواسطة الرموز . فالرموز تظهر عند ما يضعف الاعتقاد فى وحدة الجوهر بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، أى بين العالم الظاهر والعالم الخفى ، ان المشاركة تكون معاشة ثم يصير لها بعض الموضوعية، فيحدث انفصال بين العالمين ، ويصير احدهما رمزا للآخر . الا انه انفصال غير كامل كما هو عندنا . فعند ما نقول نحن ان الاسد يرمز للقوة لا نرى بين الاسد والقوة الا علاقة . اما عند البدائيين فان جمجمة السلف التى يحتفظون بها لا تمثل السلف فقط ، ولكنها تشارك فى ماهيته .

7 — ترك (ليفى برول) دفاتر سجل فيها بعض الملاحظات والانتقادات التى وجهها لانكاره السابقة . ونشر هذه الدفاتر (موريس لينارت) . واذا لم يمكن ان نعتبرها خلاصة نهائية لنظريات مؤلفها لانها ليست سوى مذكرات يومية ، وربما كان سيصيب فيما بعد عن الانتقادات التى تضمها ، فهى على الاقل اساس لنظرياته النهائية ، فهناك تطور فى تفكير (ليفى برول) قد اصبح فعليا وتاما فى هذه الدفاتر التى « تمثل اصدق الانتقادات التى يمكن ان يوجهها عالم لنفسه واكثرها موضوعية » (2) فقد تخلص عن استعمال لفظة ما قبل — المنطوق « ان الخطوة التى خطوتها ، وآمل ان تكون حاسمة ، تنحصر فى التخلص عن مشكل لم احسن طرحه وجر على صعوبات لا تنفك » (3) .

(1) L. B., (1938), p. 169

(2) G. Davy. (1953), p. 247

(3) L. B., (1949), pp. 61, 129

وصار يتحدث عن التناقض *Incompatibilité* بدل التناقض « انى لم القزم الحذر الكافى عند ما تحدثت عن التناقض ، فكثير من الاشياء التى يقبلها البدائيون ونرفضها نحن باعتبارها مستحيلة ليست متناقضة بالضبط انها غير مقبولة لذهننا بينما الذهنية البدائية تقبلها . ولكن هل ينبغى ان نعبر عن هذا بقولنا ان هذه العقول ليست لها نفس المقتضيات المنطقية التى يقتضيها عقلنا ؟ لقد قلت ذلك غالبا دون ان ابحت من قريب هل هذه العبارة لا تتجاوز ما تسمح الوقائع بتأكيدده » (1) فاذا ما اعتقد بعض البدائيين ان بعض الناس ينامون فى قعر النهر فليس ذلك من قبولهم للتناقض ، اى للتناقض المنطقى ، فبما انهم يجهلون بالخصوص وظيفة التنفس يعتقدون ان حالة هؤلاء الناس مخالفة لحالة الناس الآخرين ، وانهم فى ذلك اذن مثل السمك » (2) .

ويتميز موقفه الجديد بأنه لم يعد يرى فى المشاركة *Participation* وظيفة منطقية من منطق مخالف لمنطقنا . لقد تصور قانون المشاركة ليفسر به بعض الارتباطات التى لا تخضع للقوانين المنطقية ، ولكنه تخطى عنه لعدد من الاسباب من جعلتها اطلاعه على عدد كثير من الوقائع وتحليله لها تحليلا افضل ، « ولذا ينبغى التحدث عن المشاركة لا عن قانونها ، هذا القانون الذى اعجز عن صياغته صياغة دقيقة او مرضية تقريبا » فلا يبقى اذن سوى ان « البدائى » كثيرا ما يحس بمشاركات بينه وبين هذه الكائنات او تلك او الاشياء التى تحيط به فى الطبيعة او ما فوق الطبيعة وله اتصال بها ، كما يتصور مشاركات بين هذه الكائنات والاشياء » (3) .

وهكذا صارت الذهنية البدائية عنده متميزة فى جوهرها بأنها غيبية اى تحس احساسا مبهما بوجود قوات خفية مؤثرة لا صورة لها ولا حدود. ويذهب (ليفى برول) الى ابعد من ذلك ، اذ يبين انه لا توجد ذهنية خاصة بالبدائيين ، ففى الذهنية العصرية بقية مشتركة بينها وبين الذهنية البدائية « لو القيت نظرة شاملة على ما كتبه فى موضوع المشاركة من سنة 1910 الى 1938 لتجلى لى بوضوح تطور افكارى فقد بدأت بافتراض ذهنية مغايرة لذهنيتنا ان لم تكن ففى بنيتها فعلى الاقل فى

(1) Ibid., pp. 8-9

(2) Ibid., pp. 11-12

(3) L. B., (1949), pp. 77-78 وانظر المدخل (ق 4 — ج — 7) .

وظيفتها ... فلنصلح ضراحة ما كنت اعتقده صحيحا سنة 1910 : لا توجد ذهنية بدائية متميزة عن الاخرى بميزتين تختصان بها « غيبية وقبل — منطقية » ، وانما هناك ذهنية غيبية بارزة وتسهل ملاحظتها عند البدائيين اكثر مما هي في مجتمعاتنا ، ولكنها حاضرة في كل عقل بشري « (1) .

لقد تخطى (ليفى برول) عن المعارضة بين الذهنتين ، ولم يعد ينكر وحدة الذهن البشرى التى تدل عليها عمومية الجوانب البدائية فى كل ذهنية ، وعاد بذلك الى القول بنوع من التطور . وهى وجهة نظر لا يمكن اهمالها تماما فى اى بحث والا كان منفصلا عن الواقع . وكان لما كتبه (موريس لينارت) تأثير كبير فى تحول افكار (ليفى برول) الذى يعلن ذلك فى كل مناسبة .

فقد التقى (ليفى برول) و (لينارت) حين عاد هذا الاخير الى فرنسا سنة 1920 بعد مقامه الثانى بكاليدونيا الجديدة . « التقيت بليفى برول عند (اندرى ميشيل) A. Michel بدار على شاطئ البحر ، اذ كان يريد ان يعرف ما يمكن ان يأتى به مبشر قادم من بعيد . فدعانى لجولة فى الحقول (2) .

وكان للقائهما اثر عظيم فى اتجاههما الفكرى فقد ادخل (ليفى برول) مؤلفنا الى معهد الانثربولوجيا الفرنسى ووجهه نحو الدراسات الانثولوجية « لقد تعلمت بفضل الاتصال به كيف ازيل القشور عما اعرفه عن البدائيين » ، (لينارت) (3) .

واهتم (ليفى برول) بطريقة (لينارت) فى البحث و « دقته المعهودة » وتأثر بانتاجه وبالاخص منه ما كتبه عن **ديانة البدائيين الحاليين** « ان قراءة مخطوط (لينارت) فى موضوع **ديانة البدائيين الحاليين** قد اتت فى الوقت المناسب لتمنعنى من الانزلاق اكثر فى المنحدر الذى اوجد فيه الآن ... فلا شك فى ان عادات البدائيين الذهنية لا تختلف عن عاداتنا الذهنية » (4) ويعتمد عليه فيما يراه من ان التفكير البدائى لا يصنف ، وفى

(1) Ibid., (1949), p. 131

(2) M. N. C., (1964), pp. 156-157

(3) نفس المرجع وانظر المدخل (ق 1 — ح) .

(4) انظر M. L., (1949) pp. 72-74 وقد نشر (لينارت)

هذا البحث سنة 1948 .

العدول عن المقولة الوجدانية . فقد جاء (لينارت) بعد ان قرا كتاب **ما فوق الطبيعة والطبيعة في الذهنية البدائية** وقال ليفى برول « ان المقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة هي المشاركة ، اليس كذلك ؟ » ان ما له من احساس صادق وعميق بالذهنية البدائية قد بين له ان بين المشاركة وادراك ما فوق الطبيعة اوثق الصلات (1) .

وجاء (ليفى برول) في آخر حياته بعد ان ظهر له ان الوثائق التى كتبها الغير وكان يحسبها مرآة ليست سوى حجاب ، وقال للينارت انه يريد الذهاب الى احدى جزر المحيط الهادى ليتصل اتصالا مباشرا بالاهليين الا ان ذلك لم يكن ممكنا لكبر سن (ليفى برول) على الخصوص (2) .

8 — نقد : يعسر انتقاد نظريات (ليفى برول) لان هذا المفكر الفرنسى حور نظرياته تحويرا كبيرا جعله فى النهاية يتخلى عن بعض مواقفه الشهيرة كما رأينا . ثم انه تكفل هو نفسه بانتقاد آرائه الاولى . ويمكن تلخيص الانتقادات الموجهة لنظرياته كما يلى (3) .

1 — اعتماده على الوثائق التى سجلها غيره .

2 — عدم اكتفائه بما كتبه الاثنوغرافيون فقد اخذ كذلك مما نقله المبشرون والموظفون والرحالة والمسافرون ولا يوجد ما يضمن صحة اخبارهم وقد بين الاثنوغرافيون بالفعل فيما بعد اخطاء بعض هؤلاء الملاحظين الذين لم يكونوا متاهلين لهذا العمل ، ثم انهم اهتموا خصوصا بنقل ما بدا لهم غريبا من عادات الشعوب . فبدت بذلك هذه الشعوب اغرب مما هى فى الواقع .

3 — لم يحتفظ (ليفى برول) من الوثائق التى كانت بين يديه الا بما يؤيد نظرياته التى تجعل ذهنية هذه الشعوب بعيدة عن ذهنية الشعوب الحديثة . وقد اعترف بذلك عند ما قال بأنه كان متعمدا عند ما جعل المتوحش غريبا والمتحضر عقلانيا اكثر مما هما فى الواقع (4) .

(1) L. B., (1949), pp. 137-138, 220

(2) M. N. C., (1955), pp. 92-93

(3) انظر فى ذلك

O. Leroy, « La raison primitive », Geuthnet, 1927

R Allier, Le non civilisé et nous, 1927

(4) فى رسالة كتبها الى (ايفان بريشار) . E. Pritchard

انظر : Revue philosophique n° 4, (1957), pp. 408-409

J. Cezeneuve, (1961), pp. 47-51

وهو موقف لم يصبح مقبولا نوعا ما الا عند ما حاول في **ففاقره** ان يصف لا ذهنية الشعوب البدائية ولكن طريقة في التفكير والعمل لا تخص هذه الشعوب ولكنها اقوى عندهم مما هي عند غيرهم فكان من المعقول ان ان تعزل حيث تسهل ملاحظتها كما سبق .

4 — تأييده للنزعة التطورية بالرغم من انتقاده لها . فهو يحاول ان يبين الصلة بين المجتمعات التي تحس بالعلاقات الغيبية وتعيشها وبين المجتمعات التي عوضت هذه العلاقات بالمفاهيم .

5 — تقوم نظرياته على مصادرة هي استحالة فهم الذهنية البدائية، لانه اذا كانت الذهنية البدائية مخالفة للذهنية العصرية ، فكيف يمكن تفسيرها وفهمها بدون تشويهاها ، وهكذا يكون في نظريته شبه انكار للانثولوجيا ولهذا عدل في **ففاقره** عن ذلك الى القول بأن الذهنية الغيبية اشد ظهورا عند البدائيين منها عند المجتمعات الحديثة ولا توجد ان ذهنية بدائية متميزة بخصائصها .

والذي يبقى على الخصوص من عمل (لينى برول) بعد انقلاب تفكيره هو انه حاول ان يعوض البحث في النشوء **Genèse** بالبحث في البنية **Structure** وابرز نصيب الوجدانية في التفكير ، مما ساهم في وضع الاسس لسوسيولوجيا المعرفة بادخاله عنصر التعدد في المعرفة دون ان يضر ذلك بوحدة الذهن البشرى . فاذا كان الناس لا يختلفون في ملكاتهم الذهنية ، فانها توجه توجيهها مختلفا حسب المقتضيات وبذلك نستطيع ان نميز بين اشكال من المعرفة حسب انواع المجتمعات .

الملحق الثانى

كاليدونيا الجديدة واهلها

تقع جزيرة كاليدونيا الجديدة بين خطى العرض : 20.58° و 22.25° وخطى الطول 164.15° و 167.35° ، وهى جزيرة كبيرة طولها نحو 400 ك.م. وعرضها ما بين 40 الى 60 ك.م. ، ويسمىها البحارة الميلانيزيون منذ اقدم الازمنة الارض الكبرى . وقد اكتشفها الرحالة الكبير (كوك) (1) صدف سنة 1774 . ولم يستطع ان يعرف من الاهليين اى شىء عن اسمها فاعتقد انها من الاتساع والتقسيم بحيث لا يمكن ان يكون لها اسم . ودفعه منظرها الجبلى فيما يبدو (وربما كذلك ما لاحظته من قوة سكانها ونشاطهم ولطفهم) الى ان يسميها باسم ايكوسيا القديم ، وهو كاليدونيا ، وغرس الاهليون اشجار الجوز الهندى او النارجيل Cocotiers تذكارا لزيارته ، واطلقوا على بعض ابنائهم اسم (كوك) ، واحتفظوا بذكريات دقيقة من حلول البيض لأول مرة بجزيرتهم .

وقررت حكومة نابليون الثالث استلحاق كاليدونيا الجديدة سنة 1853 لتكون منفى للمبعدةين السياسيين ، ثم اقيم بها سجن للمجرمين المحكوم عليهم بالاشغال الشاقة . وتقرر ان يلزم السجناء بالاقامة الاجبارية بعد انتهاء مدة عقوبتهم ، « لاصلاح الانسان بالارض والارض بالانسان » . ويجعلون غالبا فى خدمة المعمرين الاحرار ، او يرخص لخير العناصر منهم باستثمار قطع صغيرة من الارض ، وقد خلصت الجزيرة من هذا السجن قبل نهاية القرن التاسع عشر .

والجزر التابعة لها هى :

(1) J. Cook (1779-1738) من اكبر الرواد البحريين ولد بانجلترا وبدأ رحلاته سنة 1768 وحمل معه جماعة من الباحثين فى الفلك والتاريخ الطبيعى . ودامت رحلته الاولى اربع سنوات (1768 — 1772) والثانية ثلاث سنوات (1772 — 1775) ولقى حتفه خلال الثالثة (1778 — 1779) فى معركة مع اهلى جزر (هاواى) الذين عدوه اول الامر الها وغمروه بالهدايا . انظر الدكتور الجوهري (1965) ص 103 — 110 . وكذلك د. كند (ف 3 ق 2) و M. Gricule, (1946), pp. 93-101

1 — من جهة الشمال جزيرتا (بيليب) Belep .جزر (هويون) Huon

2 — من جهة الجنوب : جزيرة الصنوبر Pins

3 — في الشرق : ارخبيل (لويولتى)

4 — في الغرب : جزر (شستر فيلد) الصغيرة

وكان سكان كاليدونيا الجديدة سنة 1887 حسب اول احصاء 30-000 نسمة لم يبق منهم سنة 1921 الا 16-000 .

ويسمى اهل كاليدونيا الجديدة باسم الكاناك ، وهو مأخوذ من (كاناكا) Kanaka احدى صيغ الكلمة البولينية التى تعنى ، فى جزر ماركيز Marquise « الناس » . وقد اطلق الغربيون هذا الاسم على السكان الاصليين بعد اكتشاف كاليدونيا الجديدة بزمان طويل . ويطلق كذلك على اهل جزر الهيريد الجديدة ومع انه لا يفيد اى قدح فان الكاليدونيين لا يحبونه فيما يظهر .

انظر فى شأن هذه الجزيرة واهلها : Ch. Robequain, (1958)
A. Huetz de Lemps, (1963), pages 48-70

الملحق الثالث

القرية الكاناكية

تتركب القرية الكاناكية من ممر رئيسى مرتفع . ويختلف طوله من 10 الى 60 مترا . وعرضه من 5 الى 12 مترا . ويحاط بأشجار الأروكاريا التى ترمز الى الدوام . وأشجار الجوز الهندى التى تمثل بجذوعها اليابسة عنصر الرجولة . ويذكر هذا الممر بالأموات المحتجبين عن الأنظار . وفى أعلاه بالقرب من الكوخ الكبير أشجار القصب أو الخروع الصينى التى تمثل كذلك عنصر الذكورة . وفى أسفل شجر الأريتريئة وما يشبهها من الشجر الذى يرمز للخصب (1) .

ويشاد فى أعلى الممر الكوخ الكبير ، وهو كوخ الرجال ، وله شكل مخروطى ، وتعلوه خشبة منحوتة وسهم من الأصداف البيضاء (2) . ويقيم الكانك على رابية مستديرة من أحجار يجمعونها وقد يتجاوز ارتفاعها المترين أحيانا فى الشعاب المعرضة للفيضانات . ويوضع بجانبى باب الكوخ وعند عتبة تماثيل مختلفة . كما تفرز أعمدة قرب هذا الكوخ ولها معان مختلفة . فهى « تغطى » حسب عبارة الأهلين ، روح سلف أو طوطم أو خاصية ، لأن العمود جسد السلف أو هيكله العظمى ، وفى هذا الممر الرئيسى الذى يمثل عنصر الرجولة توضع أكوام الأقوات فى الاحتفالات الكبرى التى تشيد بمجد العشيرة . وفيه يرقص الراقصون ، وبه يقضى الناس أوقات فراغهم أو يباشرون أعمالهم اليومية . ويقسم بأعواد طويلة منحوتة تفرز فى أرضه وتدل على مكان العشائر وتذكر بالأسلاف والمعهود التى بينها .

وبين كوخ الرجال والممر الرئيسى توجد ساحة عارية لا عشب فيها، وتقام بها أعمدة أو أشجار الأروكارية ، وفى جانبها أعواد قصيرة وتماثيل مكسرة وأشجار القصب وأشجار عطرية أخرى من نفس النوع . ووسط هذه الأشجار توضع اثاقى وقدر تطبخ فيها القرابين ، وهى النصب الرئيسى الذى يكون فيه الاتصال بالعالم الخفى فى جميع القضايا التى تهم

-
- (1) انظر فى شأن هذه الأشجار. د. ك. (ف 3 ق 7 و ف 4 ق 7)
وبداية الفصل السابع و (ف 6 ق 2) .
(2) انظر (ف 8 ق 2) .

العشيرة . وكل ركيزة مغروزة حوله تمثل جدا او سلفا مؤلها ، ويعلق بها بعض ما كان يملكه هذا السلف وكذلك نبات خاص به . وهكذا يتوجه الناس عند النصب بالدعاء الى ارواح الاسلاف ويطلبون منهم العون . وكان الكنائك فيما مضى يجعلون ، بالاضافة الى هذا النصب ، نصبا طوطميا بالقرب من كل كوخ نسوى . وقد زال هذا العرف تقريبا .

كما توجد انصاب مؤقتة ينصبها اثناء الاعياد من كان بعيدا عن نصب عشيرته . وتقام ايضا انصاب في الحقول والاماكن الخصبة (1) .

والى جانبى الممر الرئيسى وعلى ارض منبسطة ممران موازيان له واقل منه عرضا . وتحيط بهما اشجار ذات عود مائى وطرى مثل الاريتريئة لتمثل العنصر النسوى . فهذان الممران يمثلان العنصر النسوى وعشيرة الرحم . ويخصصان للاخوال ، وتجرى فيهما طقوس الاسرة وتحية الاخوال

وتقام اكواخ النساء بجوانب هذين الممرين . وهى كذلك اكواخ مستديره ومخروطية ولا توجد هذه الطريقة فى بناء الاكواخ باى مكان فى اوقيانيا غير كاليدونيا الجديدة . ولكل امرأة متزوجة كوخها الخاص ، وينام الاطفال مع امهم . وبعد حفلة الختان يصبحون رجالا وينامون عندئذ فى الكوخ الكبير . ويكون كوخ زوجة الرئيس مع هذه الاكواخ او فى اسفل الممر الرئيسى حيث تجعل رموز نسوية وبذلك يبين دور المرأة التكميلى .

(1) ذكرت هذه الانصاب والقرايين فى : د. ك. نهاية الفصل الرابع (ف 5 ق 2 و ف 6 ق 4) وبداية الفصل السابع (ف 7 ق 1 و 6) و (ف 8 ق 2) .

الملحق الرابع

كيفية النطق بالحروف في لغة اهل (هوايلسو)

بما ان (لينارت) لم ينقل اصوات اللغة الكاناكية طبقا للمصطلحات العالمية فقد اکتفينا بذكر طريقة النطق كما ذكرها المؤلف في كتابيه (1930) و (1935)

a = a		
â = a longue et ouverte	(las	(كما في :
e = é	(été	(كما في :
é = è	(père	(كما في :
e = eu	(heure	(كما في :
o = o		
ô = o	(col مفتوحة	(كما في :
ù = u		
u = ou		
b = mb		
d = nd		
c = tch	(tchèque	(كما في :
j =	dhieu , djieu	صوت وسط بين :
	(djébl	(كما في :
g = gu	gué	(كما في :
x =	Ch اليونانية و 𐌕𐌗𐌚𐌐	صوت وسط بين x اليونانية و 𐌕𐌗𐌚𐌐
wh = w		
ng = ng		مثل الصوت الانجليزي :
= gn	seigneur	(كما في :
rh = sorte de r chuintant, rsh		
r = r nasalisé		
l =		يختلط في الغالب بحرف النون .

الملحق الخامس

نظام الزواج عند الكاناك

تصاهر في البداية رجلان فتبادلا اختيهما . ولم يكن ذلك بيعا ولكن عقدا مجتمعيا تذهب بمقتضاه البنت التي تولد لكل واحد منهما لتحل محل المرأة التي اخذها . وهكذا تعيد البنت الى عشيرة خالها نبع الحياة الذي اقتبسه ابوها . فتصير اذن لكل شخص عشيرتان : عشيرة ابوية Paternel هي عشيرة ابيه التي ينتسب اليها ، وعشيرة امومية Maternel هي العشيرة التي جاءت منها امه وستأتى منها ايضا زوجته .

ويعيش افراد كل عشيرة او بطن Fraternité كالاخوة والاخوات الحقيقيين ، ويسمون محارم ، ويخضعون في علاقاتهم لبروتوكول دقيق . ولرجال كل بطن ان يتزوجوا نساء البطن الآخر . ورجال العشيرة لا يتزوجون ، بدون تمييز ، نساء العشيرة الاخرى او العكس . فهناك علاقة خاصة تربط بين رجل وامراه من عشيرتين مختلفتين ، وقد يتفق الشبان على تبادل فيما بينهم ، ولا يعارض الشيوخ في ذلك بشرط ان يجرى في نطاق بطن واحد ، ويقبلون النقود التي تعطى من اجل تغيير العقد القديم ، انها تحويل حساب في سجل التبادل .

ان الزواج عند الكاناك اذن عبارة عن تبادل اطفال ، اى اخوة (1) بين الخال وزوج اخته . ويوضح (لينارت) هذا التبادل بالجدول التالي الذي يبين انتقال البنات من عشيرتهن الى عشيرة ابن خالهن . وتتميز اسماء البنات بخط تحتها . وهكذا نجد اسم البنت مرتين ، مرة في عشيرتها ومرة في عشيرة زوجها .

(1) انظر الملحق السادس .

<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>	<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>
<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>	<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>
<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>	<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>
<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>	<p>ماي } ميكا } اوما } فاتو } دوي } فاتو } کونو } سبي } توما } جايي } مورو } ماي }</p>

(1) انظر في هذا الموضوع :

- 409 -

الملحق السادس

نظام القرابة عند الكانك

يدخل نظام القرابة عند الكانك فيما يسمى بالقرابة التصنيفية Parenté classificatoire وهي التي يدل فيها بلفظ واحد على طبقة من افراد القرابة لا على فرد واحد . فالبدائي يطلق اسم الاب على ابيه الحقيقي وعلى اعمامه وابناء اعمام ابيه . ويطلق اسم الاخوة على جميع الرجال الذين هم من جيله ، اى على اخوته من ابيه وامه وعلى ابناء اعمامه وعماته وابناء اخواله وخالاته وهكذا ..

ويبين (لينارت) انه لا توجد عند الكانك اسرة بالمعنى المعروف عندنا . فبينما ينحصر التصميم المجتمعي عندنا في سلالة الاسرة . ويتمثل في خط ينطلق من الحفيد الى الجد نجد ان الكانكى لا يدرك جيدا هذا العمق ويصنف الافراد في اجيال هي جماعات الاثراب Groupes d'âge فهو يرى الاجيال يعلو بعضها بعضا كطبقات افقية ، هي طبقة الاطفال وطبقة الآباء وطبقة الاجداد ، اى ان كل طبقة تشمل جيلا من الاجيال فطبقة الاخوة يختلط فيها الاخوة الحقيقيون بأبناء اعمام وابناء الاخوال ، ولكنها تقسم الى جماعتين ، فمن جهة الاخوة من عشيرة الاب ، اى الاخوة الحقيقيون وابناء اعمام ومن جهة اخرى الاخوة من عشيرة الام ، اى ابناء الاخوال .. ويتزوج افراد جماعة من افراد الجماعة الاخرى (انظر الملحق الخامس) .

ومن المعروف ان العرب تجعل العم ابا والخالة اما . وان المغاربة احيانا يطلقون على الاخوال او اعمام اسما تدخل فيه كلمة « بابا » مثل « بابا الطالب » وكان اول من وصف هذا النظام (مورجان) L. Morgan (1) بعد ان لاحظته عند بعض هنود امريكا الشمالية . ثم وجد بعد ذلك في نواحي اخرى مثل امريكا الجنوبية واستراليا وافريقيا الغربية وميلانيزيا (2) . ويفسر (مورجان) القرابة التصنيفية بالاختلاط الجنسي البدائي Promiscuité primitive او « الزواج الجماعي » Mariage par groupes اذ يرى انه بعد الاحتفاظ الجنسي جاءت مرحلة

(1) انظر الملحق الاول (ق 2) .

(2) انظر د. كد (ف 11 ق 6) .

الاسرة التى يحرم فيها الاتصال الجنسى بين الاب والام والاولاد فقط ،
ثم مرحلة الزواج الجماعى التى يمكن فيها لافراد نصف القبيلة ان يتزوجوا
افراد الجنس المخالف من نصف القبيلة الآخر ، ويحرم فيها الزواج بين
الاخوة والاخوات .

ولا يوجد فى الواقع اختلاط جنسى بدائى . فأحوال الاختلاط الجنسى
الحقيقى انما هى اباحية جنسية مطلقة والزامية . ومحدودة فى الاعياد
العظمى فى بعض ايام السنة .

ثم ان هذا النظام يعنى فى جوهره التفريق بين الاجيال اكثر مما يعنى
التفريق بين درجات القرابة . فمبدأه الاساسى هو تكافؤ الاخوة والاخوات
وذلك اساسى فى سير الانظمة الزوجية التى تقوم على التبادل . فلا يتعلق
الامر اذن ببقية من حالة اصلية زالت .

كما لوحظ ان استعمال هذا النوع من القرابة لا يعنى ان اصحابه لا
يميزون بين مختلف افراد القرابة الذين يسمونهم باسم واحد . فعندهم
طرق لتخصيص الافراد بواسطة الحركة او النظرة او الوصف الخ . كما
لا يعنى ان هؤلاء يعاملون جميعا بنفس المعاملة . اذ يوجد الى جانب
القرابة التى يلزم لها الاحترام قرابة المزاح Parenté à plaisentrie
او كما يسميها المؤلف قرابة الحديث الحر Parenté à libre parler
(انظر د. ك. ف 10 ق 2) .

ان تفسير هذا النظام يرجع فى الحقيقة الى كون القرابة فى المجتمعات
البداية تربط جماعة بجماعة لا فردا بفرد ، وتقوم على مجموعة من العلاقات
المجتمعية من دينية وتشريعية واخلاقية كما يبينه المؤلف (ف 5 ق 3) و
(ف 7 ق 4) مثلا حيث يذكر ان نساء ورجال المجتمع الميلاييزى توحد
بينهم وجدانية الروابط العضوية . ولا نحتاج الى ربط ذلك بجهل الميلاييزى
لدور الرجل فى الحمل كما صنع البعض (انظر الملحق السابع) .

ولا يعد الميلاييزيون الا اربعة اجيال ، هى جيل الحفيد والابن والاب
والجد ، فاذا ما حدث لحفيد ان ادرك فى حياته جد ابيه فانه لن يسميه
جد ابيه ، ولكن اخاه . وهكذا يعود جد الاب الى وضعه السابق فى الجماعة
السابقة التى كان فيها حفيدا . ويتجلى فى الشكل التالى كيف يبقى وضع
الشخص ثابتا ، او بعبارة ادق كيف يصبح مرة ثانية من جيل الاحفاد عند

ما يصير جدا للاب . ونلاحظ انه ينتقل في الحقيقة من كونه اخا طريدا ، في الحالة الاولى الى اخ بكر في الحالة الثانية .

جيل	اجداد الاب	الاخوة الابكار ، اذ يرجعون الى جيل المعاصرين
جيل	الاجداد	
جيل	الآباء	
الجيل الذي نعهده اساسا	الشخص المتكلم	الاخوة والاخوات
جيل	الابناء	
جيل	الاحفاد	
جيل	ابناء الاحفاد	الاخوة الطرداء ، اذ يرجعون الى جيل المعاصرين

وقد روعى في هذا الشكل وجهة نظر المتكلم والا فهو يعتبر من وجهة نظر اخرى اخا طريدا بالنسبة لجد ابيه . فاذا نظر الى الاجيال فوقه سمى آباءه واجداده ، ثم عد من وراءهم اخوة ابكارا . واذا نظر الى الاجيال دونه سمى ابناؤه واحفاده ثم اعتبر من بعدهم اخوة طرداء (1) .

(1) ويمكن الرجوع في هذا الموضوع الى :

M. L., (1953)a, pp. 131-133

A. Cuvillier, (1958), pp. 156-158 ; 543-549 et 569 ; M. Mauss,

(1967), pp. 156-158, 543-9, 569 ; P. Métais (1956), pp. 226-227

الملحق السابع

جهل الاب البدائى بدوره فى الحمل

يوجد اصل هذه النظرية عند (سبنسر) و (جيلن) Spencer et Gillen (1) اللذين قالا ان الطفل عند الاستراليين الاصليين لا يعتبر نتيجة مباشرة لحمل المرأة من الرجل ، ويمكن ان يأتى بدون تدخل الرجل . فدور الاب لا يزيد على تهية الام لتلقح من البذور الروحية التى تسكن بعض المناطق المحلية . والمرأة التى لا تريد حملا تتفادى المرور بهذه الاماكن . وادا لم تستطع ذلك جرت بسرعة وهى ترجو الاطفال — الارواح ان لا يدخلوا الى احضانها .

وتبنى (فريزر) Frazer هذه النظرية فآثار بذلك كما قال (ليفى برول) مناقشات طويلة متواصلة حول تصور البدائيين لوظيفة التناسل عند الانسان وحول فكرة الحمل على العموم لدى الشعوب المتأخرة (2) .

وسار (مالينوفسكى) Malinowski على هذا الراى ، فقال بأن الاهليين يجهلون الابوة الفيزيولوجية ، ويفسرون الولادة بأسباب غيبية ، فلا يوجد فى نظرهم ارتباط فيزيائى بين الاب وابناء زوجته ، « ان الاب اجنبى تماما عن ميلاد الاطفال ، فهم يدخلون الى احضان الام فى صورة ارواح لطيفة ، وذلك فى الغالب بواسطة احد القراة الاموات . وينحصر دور الاب فى ان يحفظ الطفل ويرعاه ويتلقاه بين ذراعيه عند الوضع ، ولكن الطفل ليس له ، اى انه لم يلعب اى دور فى ولادته .

« فالاب اذن صديق للاطفال ، وبهذه الصفة يحبونه ، ولكنه ليس من قرابتهم بأى درجة من الدرجات المعروفة ، فالقراة الحقيقية لا تكون الا عن طريق الام » (3) .

وقد بالغ (هارتلاند) Hartland عند ما ادعى ان البدائيين لا يعتبرون الاتصال الجنسى شرطا ضروريا فى الحمل . فالمرأة تعتقد انها

(1) فى كتابهما
The native tribes of central Australia, London (1899)

(2) (ليفى برول) العقلية البدائية صفحات 505 — 506

(3) Malinowski, (1968) pp. 77-78

حملت لانها اكلت لحم حيوان معين او شربت شرابا معيناً وهكذا . وقد انتقده (دركايم) مبينا ان عددا من البدائيين يعتقدون ان الاتصال الجنسي غير كاف في تفسير الولادة . لانهم يدخلون علاقات من نوع آخر . ولكن ذلك لا يعنى انهم يعدون اتصال الرجل بالمرأة بدون فعالية (1) .

ويجزم (ليفى برول) بأنه لا يمكن لظاهرة الحمل ان تسترعى انتباه الذهنية البدائية من جهة شروطها الفيزيولوجية ، اذ يستوى عندها معرفة هذه الشروط وجهلها ما دامت تهملها وتبحث عن السبب الحقيقي فى غيرها ، اى فى عالم القوى الغيبية ، كما هو شأنها فى جميع المسائل ، فالعقلية البدائية لا تهتم بالبحث عن الاسباب الثانوية او الطبيعية ، ولكنها تبحث دائما عن السبب الحقيقى وراء ما نسميه بالطبيعة (2) . وتعتقد انه « اذا دخلت روح الى احضان امرأة اثناء الحلم مثلا . فلا بد لها ان تحمل وتلد ، والقصص والاساطير والخرافات مفعمة بالاحداث التى من هذا القبيل دون ان ترى فيها الذهنية مثارا للدهشة . ولكن لا يصح لنا ان نستنتج من ذلك جهلها بوظيفة الاتصال الجنسي . وان كانت لا تعتقد ان الحمل يتوقف عليه وحده . فهي على علم به ، ولكن علمها به لا يخلو من الغموض » (3) .

ونجد بالفعل ان البدائيين يمارسون فى الغالب تربية المواشى ، فهم يعرفون ان ما بين الاتصال الجنسي والحمل من علاقة .

ولكن (لينارت) يرى ان الكانك يجهلون دور الرجل ولا يستفربون حالات اتوالد الذاتى . ويعتقدون ان المرأة تحمل عند ما تمر ببعض المناطق التى تكثر فيها الجينات Gènes الاسطورية (4) .

ولكن (ميتس) P. Métais ينقل لنا اقوالا للكانك تبين انهم ينسبون حمل المرأة الى اختلاط مائها بماء الرجل دون ان يعتبروا ذلك كافيا فى الحمل (5) .

(1) انظر

Durkheim, Année Sociologique, Tome II, pp. 412-413

(2) (ليفى برول) نفس المرجع .

(3) المرجع المذكور ، ص 509 .

(4) انظر ذلك . (ف 5 ق 3 و ف 7 ق 2) مثلا

(5) P. Métais, (1962), p. 60

وقد بين اصحاب التحليل النفسى (جيزاروهيم Geza Rohem)
الذين يفسرون الاساطير فى نطاق عقدة اوديب ان بعض المجتمعات تؤمن
بالاساطير التى تبين ان النساء يحملن من بعض الارواح ، او ان روح
السلف تحل فيهن ليتجسد السلف فى الطفل الذى سيلدنه ، لان ذلك وسيلة
لانتكار دور الاب فى ولادة الطفل . ولهذا يقول (ليفى ستروس) ان هذا الجهل
المزعوم ليس ، فيما يحتمل ، سوى انكار « (1) .

(1) Lévi-Strauss, (1962), p. 60

الملحق الثامن

البوتلاتش

كان الاثنوغرافى الأمريكى (بواز) Boas اول من لفت الانتظار الى مؤسسة (البوتلاتش) . وهذا الاسم مقتبس من لغة بعض هنود امريكا الشمالية . ويفيد فى الاصل معنى « الاطعام » و « الاكرام » . وتوجد هذه المؤسسة عند هنود امريكا الشمالية وفى ميلانيزيا وبعض المجتمعات الأخرى ، وهى عبارة عن عيد يحتفل فيه بتوزيع الطعام والهدايا . ذلك ان التبادل عند هذه المجتمعات يتم فى صورة عطايا وهدايا اكثر مما يكون فى معاملات تجارية . وله صبغة اختيارية مع انه فى حقيقة الامر الزامى ، اذ يجب رد الهدية ، وقد يؤدى عدم الوفاء بها الى نشوب الحرب ، ولا يقع التبادل بين افراد ، ولكن قبل كل شىء بين جماعات ، اى ان التبادل يتم بين اشخاص معنويين من عشائر وقبائل واسر ، ثم انهم لا يتبادلون الاموال والعقار والمنقولات فحسب ، ولكن كذلك الولائم والحفلات والرقص والاسواق والنساء والاطفال والخدمات العسكرية . وتحول خلال حفلات (البوتلاتش) اموال كثيرة تصل احيانا الى عشرات الآلاف من الاغطية او الصفائح النحاسية التى ترمز للاغطية .

وتهدف هذه الاحتفالات فيما يبدو الى ثلاثة اشياء :

- 1 — ارجاع الهدايا التى سبق التوصل بها بعد ان تضاف فائدة مناسبة قد تصل الى مائة فى المائة .
 - 2 — الاعلان رسميا عن تغير حدث فى الاسرة والجماعة او تقرير مطلبهما فى حق او امتياز معين .
 - 3 — التفوق على منافس فى الكرم ومحقة ان امكن باثقاله بعطايا لا يستطيع ردها . فالبوتلاتش يعطى لصاحب الهدايا الحق فى اخذ بعض الاسماء والشعارات والمزايا التى يتمتع بها منافسوه اذا غلبهم بسعة كرمه ، وجعلهم اهام الناس عاجزين عن الرد على تحديه . وقد يصل الامر بأحد الرؤساء الى تحطيم الاموال المجموعة لكى يمحى الرئيس المنافس .
- ويدخل فى هذه المؤسسة نظام الكولا Kula الذى يعرفه سكان جزر التروبرياند Trobriands ولاحظه مالىنوفسكى وخصص لوصفه كتابه الشهير Argonauts of the Western Pacific (1922) فسكان هذه الجزر يرتبطون مع اهل بعض الجزر المجاورة بنوع من الاتفاق

او الحلف الذى يهدف الى تبادل عقود من الصدف الاحمر واساور من الصدف الابيض . ويقضى نظام التبادل ان تنتقل العقود من مجتمع لآخر في اتجاه واحد لا يتغير حول محيط الدائرة التى تنتظم هذه الجزر ، بينما تنتقل الاساور في الاتجاه المضاد . وليس لهذه السلع اية قيمة عملية وان كانت لها قيمة طقوسية ، كما انها تتصل اتصالا وثيقا بالمركز الذى يحتله الفرد في المجتمع ، فمكانة الفرد تعلق حسب نوع الاشياء التى يحصل عليها من هذه المبادلات ، كما يذبح صيته في الجزر الاخرى حين ينزل عن الاشياء النادرة لغيره من الناس الذين يشاركون في هذه المبادلات بعد احتفاظه بها بعض الوقت .

ويرتبط كل فرد من المشاركين في هذه المبادلات بأفراد آخرين في الجزر الاخرى ، ويعتبرون بمثابة عملاء او شركاء له . ويتم التبادل بين الشركاء في جو يسوده كثير من التكلفة والمظاهر الرسمية والجد والوقار الذى يتنزه عن النزول الى مستوى المساومة . ولكن الناس لا يلبثون ان يعتقدوا ، بعد اتمام المبادلات الطقوسية ، عمليات تجارية عادية يساوون فيها على الطعام والسلع الاستهلاكية الاخرى التى لها قيمة عملية .

وينظم الرؤساء من اجل هذه المبادلات بعثات تجارية كبيرة ، ويتطلب هذا التنظيم صنع القوارب اللازمة للرحلة وتجهيزها . ويشرف على صنعها الرؤساء الذين يحددون كذلك طريق الرحلة ويوزعون العمل بين الافراد المشتركين فيها . وللاهلين تعاويذ سحرية لاتقاء مخاطر السفر ، واساطير يسترشدون بها في رحلاتهم وتوجه مفاوضاتهم .

وهكذا يسود نظام العطايا المتبادلة جميع الحياة الاقتصادية والقبلية والاخلاقية عند اهل (تروبرياندا) ، فهم كلها « عطاء واخذ » ، وكلما يخرقها تيار مستمر يمتد الى جميع الجهات ويتشكل من عطايا تعطى وتؤخذ وتعاد الزاما ومعها فائدة .

ويدخل كذلك في نطاق (البوتلاتش) ما يذكره (لينارت) عن احتفالات الكانك وهداياهم المتبادلة (د. ك. ف 8 ق 3) مثلا (1) .

(1) يمكن الرجوع في هذا الموضوع الى

M. Mauss, (1966), pages 145-279

ايفان بريتشارد (1958) صفحات 139 — 141 .

Stuart Piddock, « The Potlatch System in The Southwestern Kwakiutl »

The Relevance Of Models For Social Anthropology (London)

M. D. Sahlins, « On The Sociology Of Primitive Exchange »,

1965 pages 139-236.

الملحق التاسع

جماعة (الدوك دوك)

اشتهر ميلانيزيو جزيرة بريطانيا الجديدة فى اربخيل بسمارك ،
بجماعتهم السرية (الدوك دوك) Douk douk او Duk duk
وتتكفل بتربية الناس على الاحترام والنظام ، ولها تأثير عظيم ، وتتمتع
بمزايا مادية جعلت الشبان الاهليين يقبلون عليها .

ويلبس الشخص الذى يقوم بدور الدوك دوك قناعا مخروطيا طويلا
مصنوعا من قشر الشجر ورداء من اوراق الشجر يخفى اليدين مما
يجعله شبيها بطائر الشبنم Casoar ، ويمثل حركة هذا الطائر وصياحه ،
ويرمز فى الحقيقة لروح السلف ، ويظهر فى بعض الفترات المحددة عند
طلوع البدر ، ويعلن الشيوخ عن مجيئه شهرا من قبل ، ويستعد له بخزن
الطعام الذى يستفيد منه هؤلاء الشيوخ العاجزون عن السعى لتحصيله ،
ويختفى النساء فى الكواخين قبل مجيئه بيوم ، فلو رآته امرأة لماتت لحينها
فيما يعتقدون . ذلك انه اذا فاجأ امرأة فى الغابة اختطفها ولا تظهر بعد
ذلك ابدا .

وعند ما يصل الوقت المحدد تأتى فى مطلع النهار قوارب من عرض
البحر وعلى متنها اثنان من الدوك دوك ، وفى نهاية اليوم الاول يحمل
اليهما الطعام المجموع ويأتى دور التلقين Initiation اى الاحتفال بدخول
الفتيان الى الحياة الدينية والاجتماعية فيخرج احدهما حاملا قضباناً
طويلة والآخر حاملا عصي متينة . فيضرب الاول احد الفتيان ضربة قوية
تكسوه بالدم . وعلى الفتى الا يظهر اى ألم او ضعف ، وان ينحنى الى
الامام فيضربه الآخر على صلبه بعصاه بنفس القوة ، ويعذب كل فتى فى
نفس المساء وبنفس التعذيب عشرين مرة . وعليه ان يبقى مستعدا للانتقال
الى مكان تعذيبه كل مساء مدة اربعة عشر يوما . ويدوم انتظار التلقين على
وجه العموم عشرين سنة . ويظهر الدوك دوك عادة فى كل جماعة ست
مرات فى السنة . وهكذا يضطر الداخل الى هذه الجماعة السرية لتحمل
الضرب فى جلسات عديدة قبل ان يصبح عضوا فى الجماعة ، ويظهر ان
للدوك دوك الحق فى ان يقتل ضحيته . ويتعلم الداخل لجماعة الدوك دوك
انواع الرقص المقدس ويطلع على اقنعتها . وفى آخر يوم من ايام القمر
يختفى رجلا الدوك دوك دون ان يرى لهما احد اثرا (1) .

(1) R. Alleau, (1963), pp. 49-56 ; M. L., (1947), pp. 43-44

المحق المباشر

اهم كتب (لينارت) ومقالاته

- « Le mouvement ethnien au Sud de l'Afrique », de 1896 à 1899. Cahors, Impr. de A. Coueslant, 1902, 128 pages in-8° (Thèse pour obtenir le grade de bachelier en théologie).
- « La Grande Terre », Paris, Société des Missions évangéliques, 1909. 82 pages, ill., 20 cm.
- Note sur la fabrication des marmites canaques en Nouvelle-Calédonie. (Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, Paris, 17 Juin 1909 p. 286-270, ill).
- Percuteurs et haches de Nouvelle-Calédonie ibid 1° juil. 1909 p. 270-272. ill).
- Note sur quelques pierres-figures rapportées de Nouvelle-Calédonie. (Revue de l'Ecole d'Anthropologie, Paris, 19ème année, volume 8-9, Août 1909, p. 292-295 ill)
- Calédonie et Loyalty. Paris Société des Missions évangéliques, 1921, 6 pages, ill., carte, 21,5 cm.
- Peci arū, Vikibo ka dovo i lesu Keriso, e pugewe ro vereea sce Ajie. Paris, 58, rue de Clichy. 520 pages, 16,5 cm.
- La Grande Terre mission de la Nouvelle-Calédonie. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris, Société des Missions évangéliques, 1922, 168 pages, ill., cartes, in 8°.
- Expériences sociales en terre canaque (Christianisme social, Paris, n° 9. Oct., -Nov., 1921 p. 96-114).
- La monnaie néo-calédonienne (Revue d'Ethnographie et des traditions populaires, Paris, t. 3 (1922), p. 326-333).
- La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie. (l'Anthropologie, Paris, tome 32, (1922), p. 221-263 ill.).

- La société indigène en Nouvelle-Calédonie, (Océanie française, Paris, 20ème an., mars 1924, n° 74 p. 45-48).
- Notes d'Ethnologie néo-calédonienne Paris, 1930. 36 pl., cartes, 26 cm (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, tome 8).
- L'art néo-calédonien, (Lyon universitaire, Lyon, avril-mai 1931, p. 11-15, ill.).
- L'habitation indigène dans les possessions françaises d'Océanie. (La Terre et la Vie, Paris, n° 8, Sept. 1931 p. 480-499, ill.), Repris dans : L'Habitation indigène dans les possessions françaises
- Exposition Coloniale de Vincennes. Les Palais et les Pavillons. VI. La Nouvelle-Calédonie. (Revue des deux Mondes, Paris, 15 sept. 1931, p. 364-380).
- L'art canaque à l'exposition coloniale de Vincennes. (Revue du Pacifique, Paris, 1931, p. 708-713).
- Documents néo-calédoniens. Paris, Institut d'Ethnologie (1932), 514 pages. 26 cm. (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, tome 9).
- Le masque calédonien. (Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, Paris, Juillet 1933, p. 3-21, ill)..
- Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou Paris, Institut d'Ethnologie, 1935 VI, 414 pages ill., 26 cm. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. 10).
- Gens de la Grande Terre: Nouvelle-Calédonie. Paris, Gallimard, 1937. 214 pages, ill., cartes, 24 cm.
- Le temps et la personnalité chez les canaques de la Nouvelle-Calédonie. (Revue philosophique, Paris, sep. Octobre 1937, p. 43-58).
- Tranches de vie Canaque. Suicide et vitalité dans les Iles du Pacifique. (Monde colonial illustré, Paris, Octobre 1937, p. 240-241 ill.).
- Questionnaire linguistique, destiné à l'étude des langues de la Mélanésie du Sud. Nouméa, Impr. Réunies, 1938. 168 pages numérotées 8-86, il., 20,5 cm.
- La vieille Calédonie et le Musée de l'Homme. (Etudes mélanésiennes, Nouméa, n° 1, décembre 1938, p. 11-16)

- L'organisation de la recherche scientifique en Océanie française, dans : Congrès de la recherche scientifique dans les territoires d'outre-mer. Paris, 1938 p. 527-533
- La fabrication de la perle, monnaie calédonienne (Etudes mélanésiennes, Nouméa, 1ère année, n° 2, avril 1939, pages 5-7.
Article reproduit dans la même publication n° 5, janvier 1951, p. 58-63.
- L'archipel des Loyalty. Résumé. (L'Anthropologie, Paris, tome 49, 1940, pages 833-834).
- Les chefferies océaniques. (Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences coloniales' Paris. 1941, pages 359-376).
- Conique et marmites en Nouvelle-Calédonie. Problème de préhistoire. (Comptes rendus des séances de l'Institut français d'Anthropologie, Paris, n° 7, séance du 21 mai 1941, page 13).
- La personne mélanésienne. (Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 1941-1942, Melun, 1942, pages 5-36).
- Totem et identification (Revue de l'histoire des religions, Paris, tome 127 janvier-juin 1944, pages 5-17).
- La Société des Océanistes (Journal de la Société des Océanistes, Paris, 1945, Tome 1, n° 1, pages 13-18).
- Mawaraba mapi. La signification du masque en Nouvelle-Calédonie. (Journal de la Société des Océanistes, Paris, tome 1, 1945, pages 29-35, ill.).
- Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie, Paris, Institut d'Ethnologie, 1946, 676 pages, ill., carte, bibliographie, 26,5 cm. (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. tome 46).
- Ethnologie de la parole, (Cahiers internationaux de Sociologie, Paris, volume 1, 1946 pages 82-105).
- Le ti en Nouvelle-Calédonie, (Journal de la Société des Océanistes, Paris, 1946, Tome 2, pages 192-193.
- Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris, Gallimard, 1947. 259 pages, 19 cm. (Collection La Montagne Sainte-Geneviève n° 6).

- Sépultures néo-calédoniennes (Journal de la Société des Océanistes, Paris, tome 3, 1947, p. 110 - 112 ill.).
- Arts de l'Océanie. Photographies prises par Emmanuel Sougez au Musée de l'Homme. Paris, Editions du Chêne (1947), 150 pages ill. en noir et en couleur, 24 cm. (Collection Arts du Monde).
- Ethnologie et Métaphysique. (Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, juillet-décembre, 1947).
- La religion des peuples archaïques actuels, dans : Histoire générale des religions. Quillet, tome 1, 1948, p. 107-139 ill., bibliographie.
- Observation de la pensée religieuse d'un peuple océanien et d'un peuple Bantou : Le canaque de la Nouvelle-Calédonie, dans : Histoire générale des religions. Quillet, tome 1, 1948, p. 123-131, ill.
- La roussette (Etudes mélanésiennes, Nouméa, 1^{ère} an., sér., 1948, p. 9-13).
- Préface aux : Carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, pages I-XXIV, ill.
- Carnets posthumes de Lucien Lévy-Bruhl. (Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, volume 6, 4^{ème} année 1949, p. 28-2).
- Arts Of The Oceanic Peoples. Photographs by Emmanuel Sougez. Translated from the French by Michael Heron. London. Thames & Hudson, 1950. 150 pages pl., cartes, 8°.
- L'art en Nouvelle-Calédonie. (Tropiques, Paris. 48^{ème} année, décembre 1950 p. 81-88, ill.).
- Le problème des migrations en Nouvelle-Calédonie, dans : Etudes sur l'Océanie. Bâle, 1951, p. 304-317.
- In memoriam. G. Van Der Leeuw. (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1951, n° 4, p. 497-499).
- Sculpte ton masque, (Amour de l'Art. Paris 30^{ème} année n° 49-51, 1951, p. 53-58, ill.).
- Primauté de l'esthétique, préface au : Catalogue illustré. Arts de l'Océanie, Paris, 1951, p. 7-10

- Danses mélanésiennes (Tropique, Paris, 49^{ème} année 337, décembre 1951, p. 73-82, ill.).
- Pourquoi se vêtir ? (Amour de l'Art, Paris. 31^{ème} année, n° 58-60, 1952, p. 3-14 ill.).
- La propriété et la personne dans les sociétés archaïques. (Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, juillet-septembre 1952, p. 278-292).
- Langues mélanésiennes, dans : A. Meillet et M. Cohen Les langues du monde, nouvelle édition, 1952, p. 675-690, pl. XIII, tabl., bibliogr.
- Gens de la Grande Terre. Edition revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1953, 228 p. ill., carte repl. 24 cm. (L'espèce humaine, n° 1).
- Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion, dans : M. Brillant et R. Aigrain, Histoire des religions. Paris, 1953, t. 1, p. 83-110.
- Kapéa (rêves et dessins d'un indigène de Nouvelle-Calédonie). Le monde non chrétien, Paris n° 25, mars 1953, p. 52-70 ill.).
- Sociologie religieuse. Questionnaire en vue de l'établissement d'une carte religieuse de l'A.O.F. (Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire, Dakar, t. 15 n° 2, avril 1953, p. 768-797).
- La Nouvelle-Calédonie, A propos d'un centenaire. (Le Monde non chrétien, Paris, nouvelle série, n° 27, Juillet Septembre 1953, p. 233-243).
- La structure de la personne en Mélanésie, 1971, 156 p.

المراجع (1)

(1) قواميس :

- ابن منظور ، لسان العرب
- برشى (ليون) ، العضد اليمين للمحررين والمترجمين ، الجزائر 1944 .
- البعلبكي (منير) ، المورد ، بيروت 1967 .
- بن حمدوش الجزائري (عبد الرزاق) ، كشف الرموز في بيان الاعشاب (لا ذكر فيه للبلد والتاريخ) .
- تونى (الدكتور يوسف) ، معجم المصطلحات الجغرافية ، دار الفكر الغربى 1964 .
- شلالة (يوسف) وفهمى (فريد) ، المعجم العملى للمصطلحات القانونية والتجارية والمالية ، المعارف ، الاسكندرية .
- الشهابى (الامير مصطفى) ، معجم الالفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية ، مطبعة الجمهورية السورية ، 1943 .
- عزت (عبد الخالق) ، قاموس المصطلحات القانونية والاقتصادية والتجارية (فرنسى — عربى) ، الاسكندرية ، 1955 .
- العلايلى (عبد الله) المرجع ، جامعة لبنان ، بيروت ، 1963 .
- عيسى بك (الدكتور احمد) ، معجم اسماء النبات ، القاهرة 1349 هجرية .
- غالب (ادوار) ، الموسوعة في علم الطبيعة ، بيروت ، 1965 .
- كلير فيل (الدكتور ا . ل) ، معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات ، مطبعة الجامعة السورية ، 1906 .
- التجارى بك (محمد) ، قاموس فرنساوى وعربى ، الاسكندرية ، 1903 .

(1) اقتصرنا على المراجع الهامة . اما التى رجعنا اليها نادرا فذكرناها فى التعاليق فقط .

- Bailly (M.A.), Abrégé du Dictionnaire Grec-Français, Hachette, 1901.
- Belot (J.B.), Dictionnaire Français-Arabe, Beyrouth, 1952.
- Encyclopédie française, T. XIX
- Encyclopédie du monde végétal, A. Quillet, Paris 1964.
- Foulquié (P) et Saint-Jean (R), Dictionnaire de Langue philosophique, P.U.F. Paris, 1962.
- Gaffiot (F), Dictionnaire abrégé Latin-Français illustré, Hachette.
- Géographie universelle, Larousse, 1959.
- Grimal (P), Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, P.U.F., 1959.
- Guirand (F), Mythologie générale, Larousse, 1955.
- Larousse du XX siècle.
- Nouveau Larousse Universelle.
- Les sociétés humaines (Collection pour connaître), Larousse.

(ب) كتب ومجلات :

- ابن بطوطة : الرحلة .
- ابو زيد (الدكتور احمد) ، تايلور ، دار المعارف 1957 .
- بريتشارد (ا. ا. ايفانز) ، الانثروبولوجيا الاجتماعية ، ترجمة الدكتور احمد ابو زيد ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1958 .
- بنروبي (ج) ، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1964 .
- الجوهري (يسرى عبد الرزاق) ، الكشوف الجغرافية ، دار المعارف ، 1965 .
- الشهرستاني (محمد) ، الملل والنحل . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، 1961 .
- لنتون (رالف) ، شجرة الحضارة ، ترجمة الدكتور احمد فخرى ، القاهرة ، 1961 .
- لنتون (رالف) ، دراسة الانسان ، ترجمة عبد الملك النشيف ، بيروت ، 1964 .

- لنتون (رالف) ، الانثربولوجيا وازمة العالم الحديث ، ترجمة عبد الملك الناشف ، بيروت ، 1967 .
- ليفى برول ، العقلية البدائية ، ترجمة محمد القصاص .
- المسعودي ، اخبار الزمان ، دار الانطلس ، بيروت ، 1966 .
- مومسنييه (رولان) ، القرنان السادس عشر والسابع عشر ، في : تاريخ الحضارات العام ، المجلد الرابع ، ترجمة يوسف اسعد داغر وفريد م. داغر ، بيروت ، 1966 .
- نيلس (ديتلف) وآخرون ، التاريخ العربى القديم ، ترجمة الدكتور مؤاد حسنين على ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، 1958 .
- هاولز (وليام) ، ما وراء التاريخ ، ترجمة الدكتور احمد ابو زيد ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1965 .
- وافي (الدكتور على عبد الواحد) ، الهنود الحمر (اقرا 88) مصر ، 1950 .
- وافي (الدكتور على عبد الواحد) ، الطوطمية اشهر الديانات البدائية (اقرا 194) مصر ، 1959 .

- Alleau (René), Les sociétés secrètes, **Encyclopédie Planète**, 1963.
- Atkinson (Geoffroy), Les relations de voyages du XVII siècle et l'évolution des idées, Librairie E. Champion Paris, (S.D.)
- Auzias (J. M.), Clefs pour le Structuralisme, Seghers, Paris, 1967.
- Baumann (H.), et Westermann (D.), Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Payot, 1962.
- Bittremieux (Léo), La société secrète des Bakhimba au Mayombe, Institut Royal colonial Belge, Bruxelles, 1936.
- Bouthoul (G.), Les mentalités P.U.F., 1966.
- Bouthoul (G.), Les structures sociologiques, Payot, Paris, 1968.
- Brunshvick, Les âges de l'intelligence, F. Alcan, 1934.
- Buck (P. H.), Les migrations des polynésiens, Payot, Paris, 1952.

- Caillaud (Roger), *L'homme et la sacré*, Gallimard, Paris, 1950.
- Calame - Griaule (Geneviève), *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogons*, Gallimard, Paris, 1965.
- Cazeneuve (J.), *La mentalité archaïque*, A. Colin, Paris, 1961.
- Cazeneuve (J.), *Les mythologies à travers le monde*, Hachette, Paris, 1966.
- Cazeneuve (J.), *l'Ethnologie*, Larousse, Paris, 1967,
- Charbonnier (G). *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*, Les Lettres Nouvelles, Paris n° 10, 1961.
- Chevalier (A) et Leroy (J.F.), *Les fruits exotiques*, P.U.F., Paris 1953.
- Cuvillier (A.), *Introduction à la Sociologie*, A. Colin, Paris, 1954.
- Cuvillier (A.), *Manuel de Sociologie*, P.U.F., Paris, 1956 et 1958.
- Dardel (Eric), *L'homme dans l'univers mythique, d'après l'œuvre de Maurice Leenhardt*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, P.U.F., n° 2, 1955. Pages 159-173.
- Davy (G.), *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, P.U.F., 1950.
- Deniker (J.), *Les races et les peuples de la terre*, Masson, Paris, 1926.
- Dumézil (G.), *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris 1949.
- Dumézil (G.), *Les Dieux des Indo-européens*, P. U. F., Paris 1952.
- Dumont (L.), *Castes, racisme et stratification*, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume XXIV, 1960.
- Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, F. Alcan, Paris, 1912.
- Durkheim (E.), *De la division du travail social*, P.U.F. 1960.
- Durkheim (E.), et Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, dans : *L'année Sociologique*,

- 1901-1902, pp. 1-72.
- Eliade (Mircea), *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957.
 - Eliade (Mircea), *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963.
 - Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
 - *Esprit*, numéro spécial, *La pensée sauvage et le structuralisme*, novembre 1963.
 - *Esprit*, numéro spécial, *Structuralisme, idéologie méthodes*, n° 360, mai 1967.
 - Fages (J.B.), *Comprendre le structuralisme*, Privat, 1967.
 - Faguet (E.), *Fontenelle*, Plon, Paris 1912.
 - Faure (J.P.), Routhier et Avias, *Géographie de la Nouvelle-Calédonie*, Paris 1954.
 - Faucillon (H.), *La vie des formes*, P.U.F. 1955.
 - Frazer (J.G.), *Le rameau d'or*, Paris, 1903
 - Frazer (J.G.), *Le rameau d'or*, édition abrégée, 1923,
 - Freud (S.), *Totem et Tabou*, Payot, Paris 1965.
 - Frutiger (Perceval), *Les mythes de Platon*, F. Alcan, Paris 1930.
 - Griaule (M.), *Les grands explorateurs*, P.U.F., Paris 1948.
 - Griaule (M.), *Méthode de l'Ethnographie*, P.U.F., Paris 1957.
 - Grimal (P.), *La mythologie grecque*, P.U.F., Paris, 1953.
 - Guillaume (G.), *Temps et verbe*, Librairie H. Champion Paris, 1965.
 - Gurvitch (G.), *La vocation actuelle de la Sociologie*, P.U.F., 1957.

- Gurvitch (G.), *Traité de Sociologie*, P.U.F., Paris, 1958 et 1963.
- Gusdorf (G.), *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953.
- Gusdorf (G.), *Les origines des sciences humaines*, Payot, Paris 1967.
- Here (D.), *Comics, Temps modernes*, août-septembre 1946.
- Herkovits (M.J.), *Les bases de l'Anthropologie culturelle*, Payot, Paris 1967.
- Hocart (A.M.), *Les castes*, Librairie orientaliste, Paris 1938.
- Hubert (H.), et Mauss M.), *Mélange d'histoire des religions*, F. Alcan, Paris, 1909.
- Huetz de Lemp (A.), *Australie et Nouvelle Zélande*, P.U.F. Paris 1954.
- Huetz de Lemp (A.), *L'Océanie française*, P.U.F., Paris, 1963.
- Joleaud, *Animaux-Totems nord-africains*, **Premier Congrès des Sociétés de l'Afrique du Nord**, Alger, Paris, pages 325-346.
- *Journal de la Société des Océanistes*, Hommage à Maurice Leenhardt, Paris, n° 10 Décembre 1954.
- Julien (Ch. A.), *Histoire de l'Océanie*, P.U.F., 1942.
- Jung (C. G.), *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet, Chastel, 1960.
- Kardiner (A.) et Preble (E.), *Introduction à l'Ethnologie*, Gallimard 1966.
- Krappe (A. H.), *Mythologie universelle*, Payot, Paris 1930.
- Lacroix (J.), *Panorama de la philosophie française*, P.U.F., 1966.
- Lang (A.), *Mythes, cultes et religion*, F. Alcan, Paris 1896.
- Leach (E.), *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris 1970.
- Leenhardt (M.), *Notes d'Ethnologie néo-calédoniennes* Institut d'Ethnologie, Paris 1930.

- Leenhardt (M.), Océanie, dans : **L'habitation indigène dans les possessions françaises**, Paris, 1931.
- Leenhardt (M.), **Documents néo-calédoniens**, Inst. d'Ethnologie, Paris 1932.
- Leenhardt (M.), **Le temps et la personnalité chez les canaques de la N.C.**, *Revue philosophique*, septembre octobre, 1937.
- Leenhardt (M.), **Les chefferies océaniques, comptes rendus des séances de l'académie des sciences coloniales**, Paris 1941, pages 359-376.
- Leenhardt (M.), **Arts de l'Océanie**, édition du Chêne Paris 1947.
- Leenhardt (M.), **Ethnologie et Méthaphysique, Revue de métaphysique et de morale**, Paris, juillet, décembre 1947.
- Leenhardt (M.), **La religion des peuples archaïques, Histoire générale des religions**, Tome 1, 1948.
- Leenhardt (M.), **Préface aux Carnet de Lévy-Bruhl**, P.U.F., 1940.
- Leenhardt (M.), **Langues mélanésiennes**, dans Meillet (A.) et Cohen (M.), **Les langues du monde**, Paris 1952, pages 675-690.
- Leenhardt (M.), **La propriété et la Personne dans les sociétés archaïques, Journal de psychologie normale et pathologique**, Paris Juillet Septembre 1952, pages 278-292.
- Leenhardt (M.), **Préface à : Buck (P.H.), Les migrations des polynésiens**, Payot, Paris 1952.
- Leenhardt (M.), **Gens de la Grande Terre**, Gallimard, Paris 13ème Edition 1953.
- Leenhardt (M.), **Quelques éléments communs aux formes de la religion**, dans : M. Brillant et R. Aigrain, **Histoire des religions**, Bloud et Gay, Paris 1953, Tome 1., pages 83-110.
- Leeuw (Van der), **La structure de la mentalité primitive**, F. Alcan, Paris 1928
- Leeuw (Van der), **L'homme primitif et la religion** F. Alcan Paris 1940.

- Lœuw (Van der), *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris 1955.
- Legey (Dsse), *Essai de folklore marocain*, Librairie orientaliste, Paris 1926.
- Lentier (R.), *La vie préhistorique*, P.U.F., Paris
- Leroi-Gourhain (A.), et Poirier (J.), *Ethnologie de l'union française*, P.U.F., Paris 1953.
- Lévi-Strauss (C.), *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., Paris 1949.
- Lévi-Strauss (C.), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.
- Lévi-Strauss (C.), *Le problème de l'invariance en Anthropologie*, Diogène n° 31, 1960.
- Lévi-Strauss (C.), *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F. 1962
- Lévi-Strauss (C.), *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962
- Lévi-Strauss (C.), *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.
- Lévi-Strauss (C.), *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, dans : M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris 1962.
- Lévi-Strauss (C.), *Race et histoire*, Gonthier, Paris 1968.
- Lévy-Bruhl (L.), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* F. Alcan, Paris 1931.
- Lévy-Bruhl (L.), *La mythologie primitive*, F. Alcan, Paris 1935.
- Lévy-Bruhl (L.), *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, F. Alcan, Paris 1938.
- Lévy-Bruhl (L.), *Les carnets*, P.U.F. 1949.
- Lévy-Bruhl (L.), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P.U.F. 1951.
- Lévy-Bruhl (L.), *La mentalité primitive* P.U.F. 1960.
- Lowie (R.), *Manuel d'Anthropologie culturelle*, Payot, Paris 1936.
- Lowie (R.), *Traité de Sociologie primitive*, Payot, Paris 1969.

- Luquet (G. H.), *l'Art néo-Calédonien*, Inst. d'Ethnologie, Paris 1926.
- Malinowski (B.), *La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives*, Payot, Paris 1932.
- Malinowski (B.), *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris 1968.
- Mariotti (J.), *Nouvelle-Calédonie, (1853-1953)*, Horizon de France, Paris 1953.
- Marquet (P.), *l'Ethnographie*, dans : M. Daumas, *Histoire de la Science*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1957, pages 1433-1547.
- Martinet (A.), *Le langage*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1968.
- Mauss (M.), *Manuel d'Ethnographie*, Payot, Paris 1947.
- Mauss (M.), *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris 1966.
- Mercier (A.), *Pour connaître la Géographie*, Larousse 1963.
- Mercier (P.), *Histoire de l'Anthropologie*, P.U.F. 1966.
- Merleau Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1960.
- Métais (P.), Leenhardt, M. Do Kamo, *La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*, *Journal des Océanistes*, n° 3, 1947, pages 145-156.
- Métais (P.), *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Inst. d'Ethnologie, Paris 1956.
- Métais (P.), *Problèmes de Sociologie néo-calédonien-Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XXX 1961
- Minkowski (E.), *Le temps vécu*, Etudes phénoménologiques, Paris 1933.
- *Le monde non chrétien*, Hommage à M. Leenhardt n° 33, janvier-mars 1955.
- *Le monde non chrétien* n° 71-72, juillet - décembre 1964.
- Montagu (A.), *Les premiers âges de l'homme*, Marabout Université, 1964.

- Moret (A.), et Davy (G.), Des clans aux empires. La connaissance du livre, Paris 1923.
- O'Reilly (P.), et Poirier (J.), Littératures océaniques, Dans : Histoire des littératures, Tome 1 Encyclopédie de la Pléiade, 1955.
- Perrot (J.), Lingristique, P.U.F. 1963.
- Piaget (J.), Logique et connaissance scientifique, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1967.
- Piaget (J.), Le structuralisme, P.U.F., 1968.
- Pittard (E.), Les races et l'histoire A. Michel, Paris, 1924.
- Poirier (J.), Histoire de l'Ethnologie, P.U.F. 1969.
- Poirier (J.), (s.l. dion de), Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1968.
- Privat-Deshanel (P.), Océanie, région polaire australe, A. Colin, Paris 1930.
- Radin (P.), Le monde de l'homme primitif, Payot, Paris 1962.
- Rivet (P.), Ce qu'est l'Ethnologie, Encyclopédie française, Tome VII, Paris, 1936.
- Robequain (Ch). Madagascare et les bases dispersées de l'union française, P.U.F., 1958.
- Roncière (Ch. de la), Histoire de la découverte de la terre, Larousse, Paris 1938.
- Saussure (F. de), Cours de Linguistique générale Payot, Paris 1966.
- Scheler (Max), Nature et formes de la sympathie, Payot, Paris 1950.
- Van Gennep, L'état actuel du problème totémique, éd. E. Leroux, Paris 1920.
- Verneau (R.), L'homme, races et coutumes, Larousse, Paris, 1931.
- Villemainot (J. et P.), La Nouvelle-Guinée, Marabout Université, 1966.
- Weber (A.), et Huisman (D.), Histoire de la philosophie européenne, Tableau de la philosophie contemporaine, édition Fischbacher, Paris 1957.
- Welter (G.), Les croyances primitives et leurs survivances, A. Colin, Paris 1960.

❖ تصويبات

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب	الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
41	28	La Con-	La	8	16	التاليق	التعليق
44	10	يحقق	يخلق	8	30	ق 7	ق 4
46	6	weltanschauung	weltanschauung	8	30	السلبي	الرابع
46	21	لكن	لكي	9	11	البروتستانتية	البروتستانتية
46	32	de	Le	12	12	Donéva	Do néva
49	28	الحيثونة	الحيثونة	16	25	شهور عدة	مدة شهور
49	30	rensonne	personne	17	20	Conférence	Conférences
50	10	Origines	origine	20	6	مكرة	مكرة
50	30	(1)	(2)	20	10	طلب	اذ طلب
50	31	(2)	(1)	20	26	نسم	نسم
51	7	الغربي	الغربي عرضية	22	23	life	Life of
54	30	ص 5	ص 11	22	30	(1)	(2)
55	32	161 — 219	161 و 219	22	31	(2)	(1)
58	18	250	250	23	7	Beosoou	Beosoou
58	31	الثامن	الخامس	23	13	Beosoou	Beosoou
60	21	الآخر	الآخرى	23	14	Donéva	Do néva
63	29	1958	1858	25	27	istrod	introd
64	25	آثرنا	آثرنا	26	24	Dilthay	Dilthey
65	9	indta	indra	27	31	pages 73 et 87	pp. 73-87
66	15	بالعلم	بالعلم	29	7	الثيرة	العشيرة
72	31	7	4	29	16	مطلقن يكتشف	مطلقن يكتشف
74	24	السادس	الثالث	30	24	(1947)	(1947) α
77	18	د	ج — 12	30	26	ق 7	ق 4
78	25	ق 3 — د	ق 4 — ج — 5، 3	31	12	ولكي	ولكن
78	32	ق 3	ق 3 — 1	32	6	Bogons	Dogons
85	9	العرق	العتيق	34	1	paéo-Mélanésien	Paéo-mélanésien
86	12	nina	nena	34	5	Saplen	Saplens
86	16	nixai	nexai	34	19	بدفن	بدفن
86	19	tanixai	tanexai	34	29	41	44
88	28	1	1	35	21	ص 47	ص 116
89	6	wenena	we nena	36	29	P. Jeva	Pijeva
89	31	انظر	انظر ا	36	31	Robequaim	Robequain
90	1	انها	(اول السطر)	37	2	المسلم	الرومي
90	26	يقول	[يقول	40	30	الزمنة	الزمنة
91	5	اذ	(اول السطر)	41	24	ويغلون	يغلون

❖ نعتذر عما لم نقتضه هنا من اخطاء مطبعية ، وبالاخص بعض اللواصل والنقط (مثل النقط الثلاث التي اصبحت القتين) او الحروف التاجية التي في غير موضعها من اوائل اسماء الكتب (بالنسبة للالفاظ الفرنسية) او كلمة page التي حلت احيانا محل

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
91	16	وتعنى	و ni تعنى	170	5	إذا	اذ
91	21	Termès	termes	170	24	ومسا	اوما
93	22	tenge na	cenga na'	172	24	وبعيد	وبعيد
93	24	timidu	timida	173	1	تسمينتى	تسمينتى
93	30	ten e	tene	174	27	الثقافتين	الثقافتين
94	19	اشياء	اشياء قيمة	175	25	7	4
97	3	تجريبية	تجريبية empirique	177	25	p.	a. p
98	15	du	ed. du	177	26	يطلق عليها هذا	يطلق هذا
99	14	(4)	*(4)	177	28	a. p	p.
100	10	*(ينقل هذا التعليق للصفحة 99)		178	8	الى تزعج	التي تزعج
100	14	111	XIII	182	23	(3)	(3) —
102	21	Pattesson	Pattesson	185	5	عالمه	عالمه .
106	29	66	6	186	28	المستقل	المستقل
107	22	تمة	قيمة	189	12	المستقل	المستقل
109	21	p.	p. 76	190	11	سياق	سياق
110	1	atra	atra)	192	5	نلقى	نلقى
112	9	جسده	جده	192	8	Semn	(semen
112	22	يشير	(يشير	193	27	الكائنات	الكائنات
112	22	طالوا	طالوا	197	26	68	62
113	15	اخيرا	اخير	198	28	J.M.L	M.L.
113	24	a	(1953)a	198	29	الذى يلكون	الذين لا يلكون
114	24	7	4	199	32	9	6
116	12	توازن	توازن	200	26	(1743 — 1820)	(1743 — 1820)
119	27	7	4	202	10	للطوطية	للطوطية
124	9	مزاج	مزاج	202	30	لينى ستوس	لينى — ستروس
132	9	وصعد	وصعد	203	8	كما كان	كمكان
134	15	Figori	Figoro	208	22	1711 — 1780	1780 — 1711
134	26	Long	Long	210	28	Loenhard	Loenhardt
136	16	8781	1878	211	30	ف	ق
136	29	évhevèrisme	évhevèrisme	214	30	7	4
146	22	English	English	216	6	الكائنات	الكائنات
147	25	الحياة من	الحياة في	220	26	التبلة	القبة
148	16	ولكن	ولكن هل	227	26	المعدود ،	المعدود
153	21	توازنا	توازنا	230	7	le lais	Je lais
156	27	ف 3 — د 2	ق 4 — ج 12	240	23	زمامهم	زمامهم
160	24	ville minot	villemint	244	13	الخطين	الخطين
165	26	Malinowski	Malinowski	248	5	حالة	= حالة
166	10	رود	زود	248	18	فيديو ان	فيديو ان
166	21	نقاة	نقاة	249	6	ولكى	ولكن
166	31	(هيزى)	(هيزى)	249	14	واما	(اول السطر)

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب	الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
249	26	Polydeukes	ق 1	312	33	ق 4	ق 1
249	34	Mitrā	الحقيقة	315	7	الحقيقة	الحقيقة
250	24	المادة	(هذا التطبيق للصفحة السابقة)	316	12	*	
251	1	فتمسوى	1927 — 28	316	13	(1927) page 28	
251	25	Islands	والاخير . ولكن عنصرا	319	21 و 22	والاخير . ولكن عنصرا	
251	28	p. 157		320	13	بموضعها	بموضعها
252	9	=		324	34	بلدية	بلدية
252	10	=		328	14	: في	: في
252	11	=		329	1	خلال	خلال
253	7	انفونسي	مثل	331	20	مصل	مصل
253	9	مته	بالفرنسية	334	2	Roboe	Rhabeo
254	3	الفرنسية	يتكلف	335	7	اي كان	اي كان
255	20	يتكلف	3	340	3	مترجلان	مترجلان
255	36	6		346	10	جزئيا	جزئيا
256	13	e		348	26	ق 7	ق 4
257	5	توجد	توحيد	348	26	ق 8	ق 5
264	18	فوستر	فوستر	363	31	الحقة	الحقيقة
268	9	Noisseline		368	33	Maruel	Manuel
268	24	Superstitutions	انماط	371	29	(انظر ف 3ق)	ينتقل للتعليق السابق
279	29	اتباء	تطبق	373	14	volents	volent
282	27	تنطق	المرجع	373	32	idi	ibid
283	2	المرجع	Potason	379	8	نظونا	نظونا
289	26	Potason	نار	383	11	استبعاد	استبعاد
291	19	تقر	غير المتملك	385	20	تعلما	تعلما
297	27	التملك	وجوده	387	25	وخصص	(اول السطر)
303	30	وجوده	اي نحتبا المعنى	391	11	Lévi-Bruhl	Lévy-Bruhl
307	7	وطريقة... الجاهلين	الواضح للجاهلين	395	14	دورا	الادورا
308	28	T. II	T. II	401	2	ليفى برول	لى (ليفى — برول)
309	34	جهته	جهته	401	24	غريبا	فريبيا
311	29	6	ق 6	403	3	58	08
311	30	يدوه	يدوه	407	25		نبيه راء ممسرة
312	30	n° 1 (1933) p. 4 et 30	n° 1 et 4 (1933) p.	407	26		راء بفنة
312	5	المزاج	المزاج	409	7	جاي	جليي

الفهرس

مدخل الى دراسة دوكامو

7	مقدمة
9	القسم الاول : حياة (لينارت)
17	القسم الثانى : التعريف بكتاب دوكامو
20	القسم الثالث : منهاج (لينارت)
33	القسم الرابع : الافكار الاساسية فى دوكامو. او مميزات الذهنية البدائية
63	القسم الخامس : (لينارت) والنظريات الحديثة فى الاساطير
71	القسم السادس : نقد و خلاصة

دوكامو

77	مقدمة
83	التعريف بالميلانيزى
86	الفصل الاول : الفكر
97	الفصل الثانى : مفهوم الجسد
100	الجسد والنحو
108	اجزاء الجسد وعالم المعدن والنبات
117	تسمية الجسد
122	الفصل الثالث : الحى والميت
123	الكامسو
130	البياو
138	حى و « بياو »
141	المتسوفسى

145	لا فناء فى الموت
147	الانتحار الانتقامى والخلامى
155	العودة الى الحياة
156	خلاصة
158	الفصل الرابع : مقارنة اسطورية وتطبيق ثنائى
162	المكان
168	الرائحة
171	المتوفى ومقبر الاموات
175	رقصة الآلهة : البوريا
178	اسطورة (بيد جوفنا)
180	عبادة السلف وعبادة المسكن
184	الفصل الخامس : الطوطمية والحياة الوجدانية
186	الشعور بوحدة اصناف الوجود
	اول تقطع فى التصور الكوسمورفولوجى :
191	الزوجان والعالم التناسلى
198	التصور الطوطمى
205	انحلال التصور الطوطمى
214	الفصل السادس : الزمان
215	حساب الزمان
223	حساب وطقوس
225	حساب الايسام
228	الزمان والوجود
239	الفصل السابع : المجتمع والنصب
	العشيرة الامومية والعشيرة الابوية :
242	سلالة الحياة وسلالة القوة
247	ثنائية ، تساوى ، تماثل
256	الرباط العضوى والرباط الاسطورى فى القرابة
257	بنية المجتمع
259	الكسوخ والنصب
263	الفصل الثامن : انظمة الرئاسة واشكالها الاسطورية
264	اجترام الرثيسن

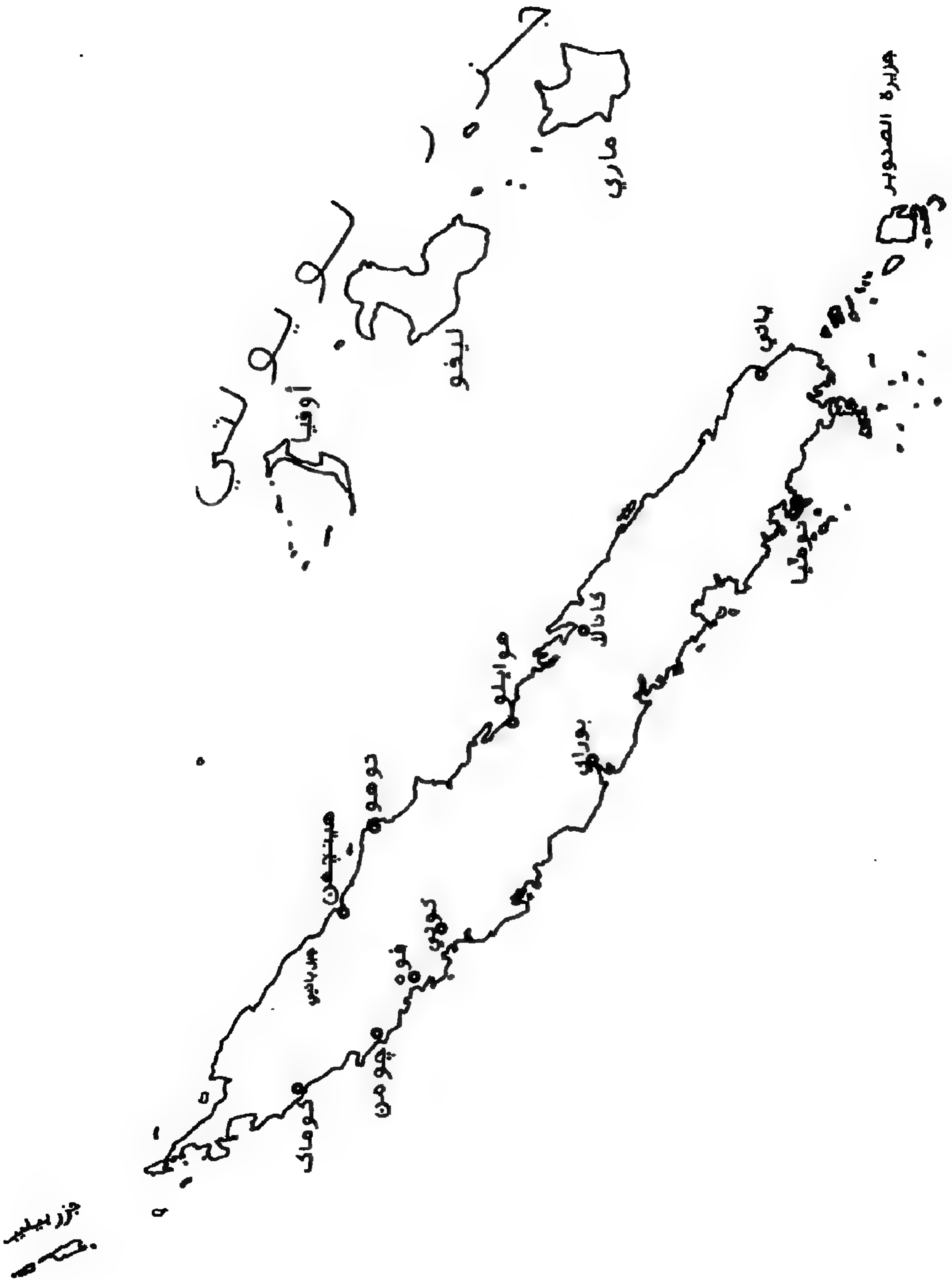
270	انحطاط العطاء
272	مهام الرئيس في كاليدونيا الجديدة
278	مهام الرئيس في جزر لويولتي
287	الرئاسة والافتحة
289	خلاصة
290	الفصل التاسع : القول
291	لفظ (نو)
291	القول
294	المعمل
296	الفكر
298	لفظة (ايويكي)
	القول الذي يحوم :
299	(تقاليد ، اسطورة ، قوانين)
302	الكلمة
305	تصوير القول في الاستيقا
307	القول واللغة
309	القول مظهر لقوة التصور والابداع التي يثبت بها الكائن ذاته
313	الفصل العاشر : القول البناء
313	قراءة الحديث الحر
318	قول « على الله » وحالة سوء التوزيع
320	القول وتثبيت الصفات او الاحوال
324	خلاصة
325	الفصل الحادي عشر : بنية الشخص في العالم الميلانيزي
329	الاسم والتسمية ، الاسم والشخص
333	كمال الشخصية
334	الاسطورة الطوطمية
339	تفرد الشخص بواسطة الجسد
343	التفكك
346	بنية الشخص
348	الفصل الثاني عشر : الاسطورة
351	تقهقر التفكير الاسطوري

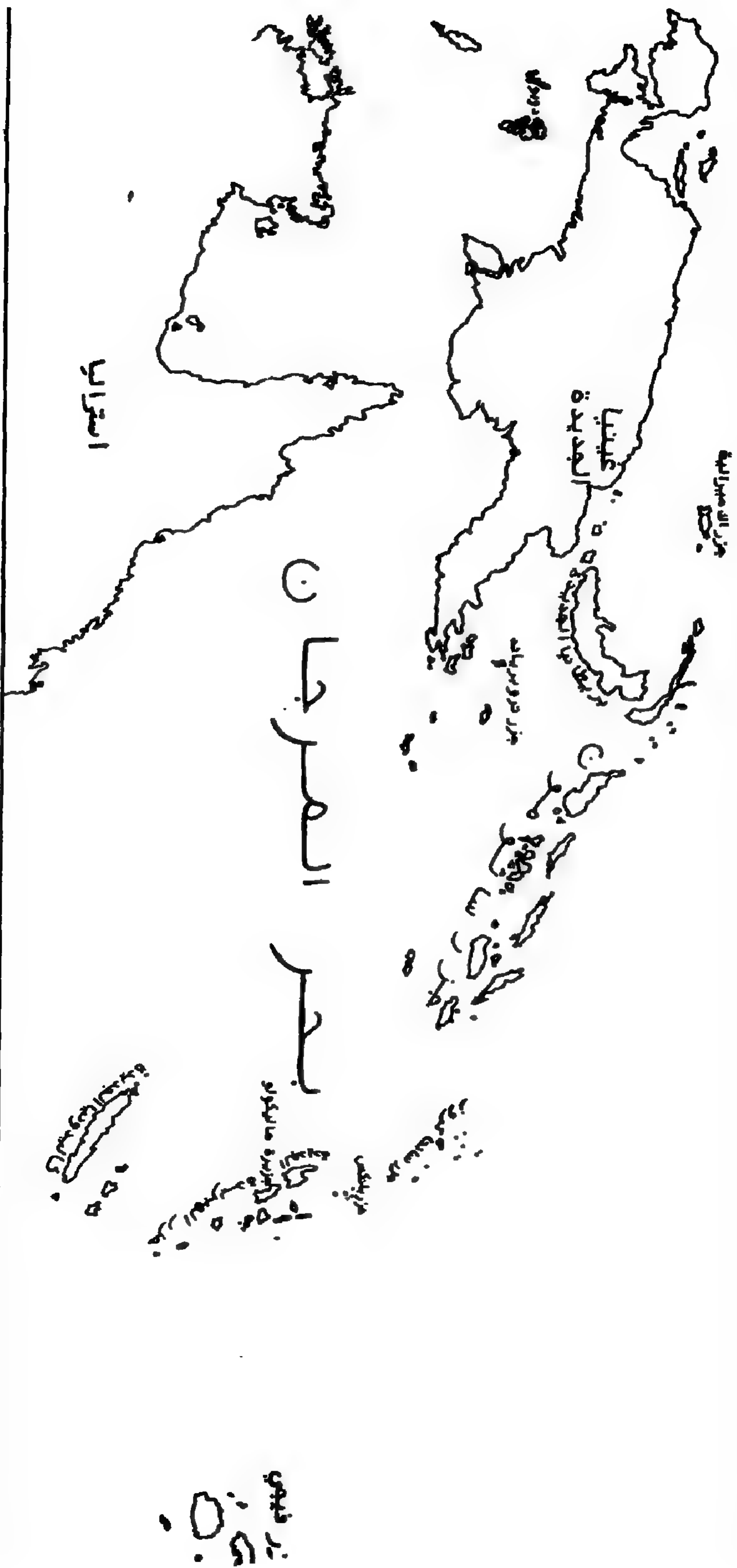
353	تقهقر الاسطورة و «الاثيكا» الطوطمية
355	التفكير الاسطوري والعقلانية
358	الاسطورة والتاريخ
362	الاسطورة اليلانيزية والاسطورة عن المتحضرين
364	الاسطورة والقول
366	ذهنية اسطورية
374	الميثولوجيات
377	الاسطورة والعقلانية نمطان في المعرفة متكاملان

ملحقات

383	الملحق الاول : نظرة في الاثنولوجيا الفرنسية
403	الملحق الثاني : كاليدونيا الجديدة واهلها
405	الملحق الثالث : القرية الكانكية
407	الملحق الرابع : كيفية النطق بالحروف في لغة اهل (هوايلو)
408	الملحق الخامس : نظام الزواج عند الكانك
410	الملحق السادس : نظام القرابة عند الكانك
413	الملحق السابع : جهل الاب البدائي بدوره في الحمل
416	الملحق الثامن : البوتلاش
418	الملحق التاسع : جماعة (الدوك دوك)
419	الملحق العاشر : اهم كتب لينارت ومقالاته
424	المراجع :
434	تصويبات :

کالایند و نیوا الجدیدة





سلاسل



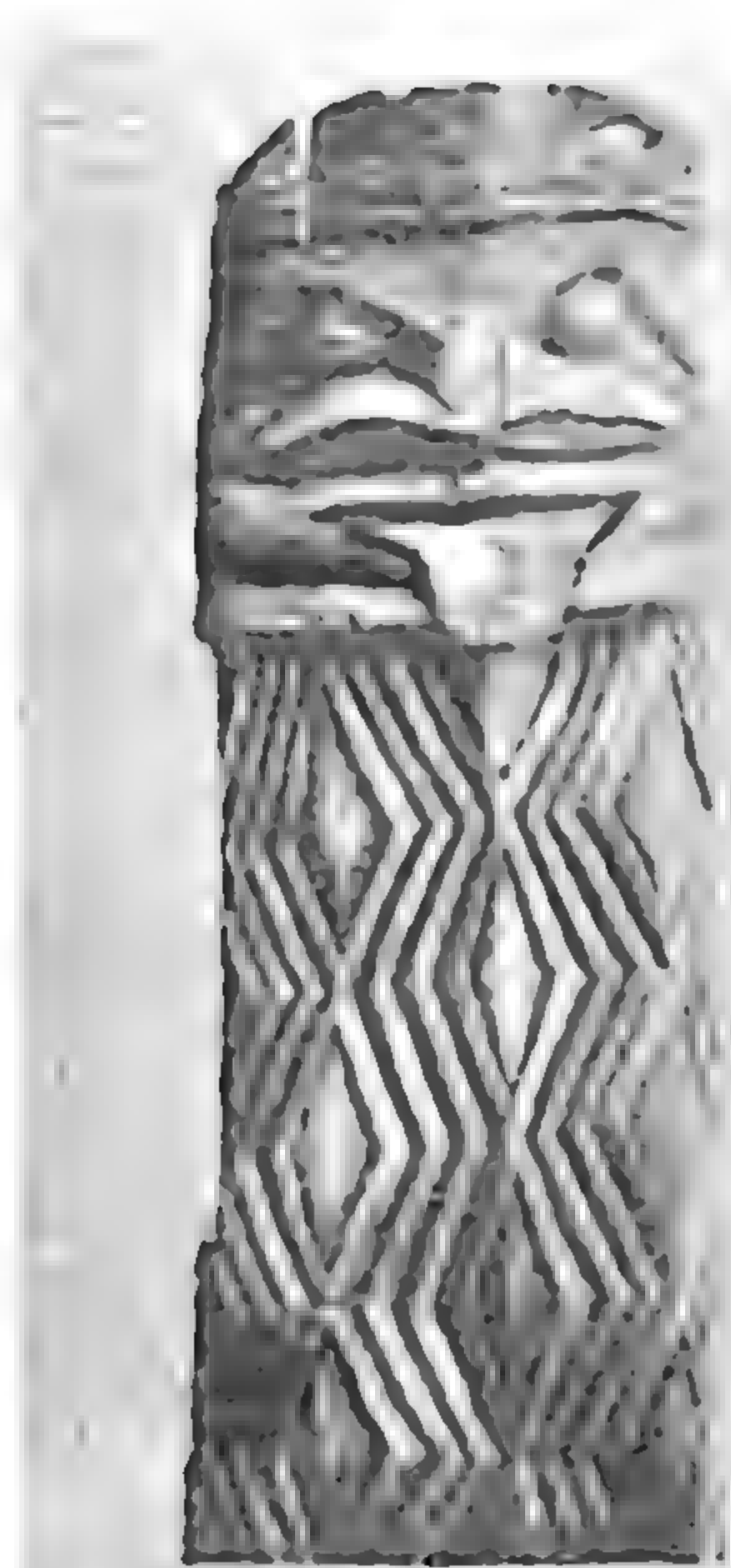
زوجان کاکبان



تمائیل الاسلاف بالباب



قمة الكوخ



اللسان المنحوت



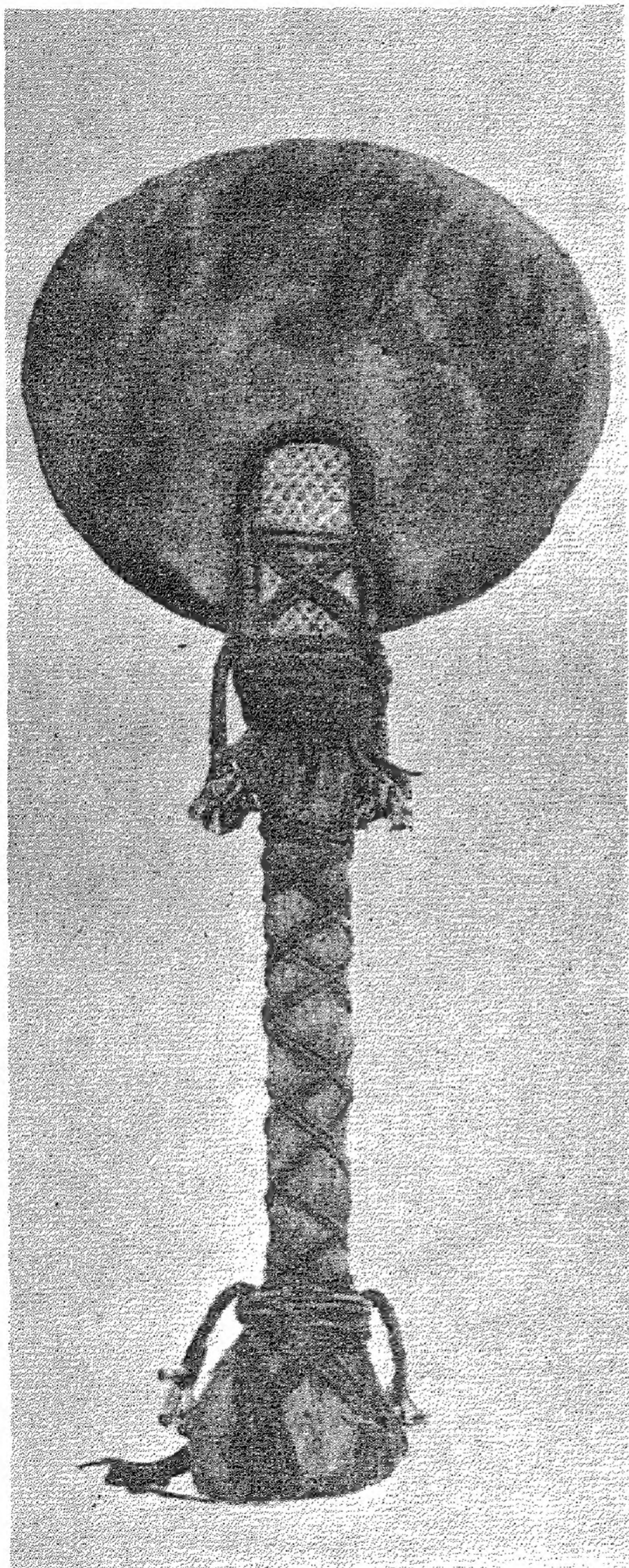
العمود الداخلى
بالكوخ



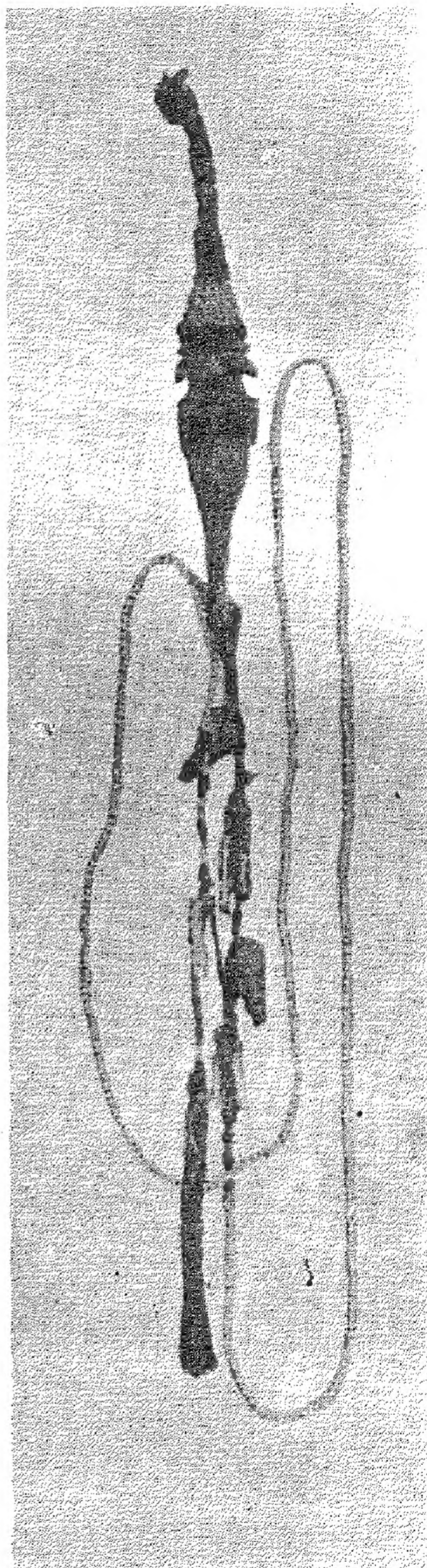
قناع



بناء الكوخ الكبير



فأس القربان



نقد كاليدونى

شكر

يسعدني أن أعبر هنا عن عظيم شكري للسيدتين الفاضلتين
صاحبي مكتبة المعارف بالرباط . فقد تكفلا بطبع هذا
الكتاب ونشره ، كما حرصا على أن يخرج في أحسن حلة
ممكنة دون أي اعتبار للتكاليف المادية التي تتطلبها . خصوصا
بحكم ازدواج الطباعة بالحروف العربية واللاتينية . فالله
يديمهما لنشر الثقافة عاملين .

ثم طبع هذا الكتاب
بتاريخ 20 ماي 1974
على مطابع دار الكتاب
الدار البيضاء

Maurice Leenhardt

DO KAMO

LA PERSONNE ET LE MYTHE DANS LE MONDE MELANESIEN

Traduction en arabe, commentaires
et introduction générale par

OUAZIZ Tahar

Maître de conférences
à la Faculté des Lettres de Rabat

Edition - Diffusion

Librairie Maârif

B.P. 239

Rue Bab Challa

Tél. 265-24 — Rabat